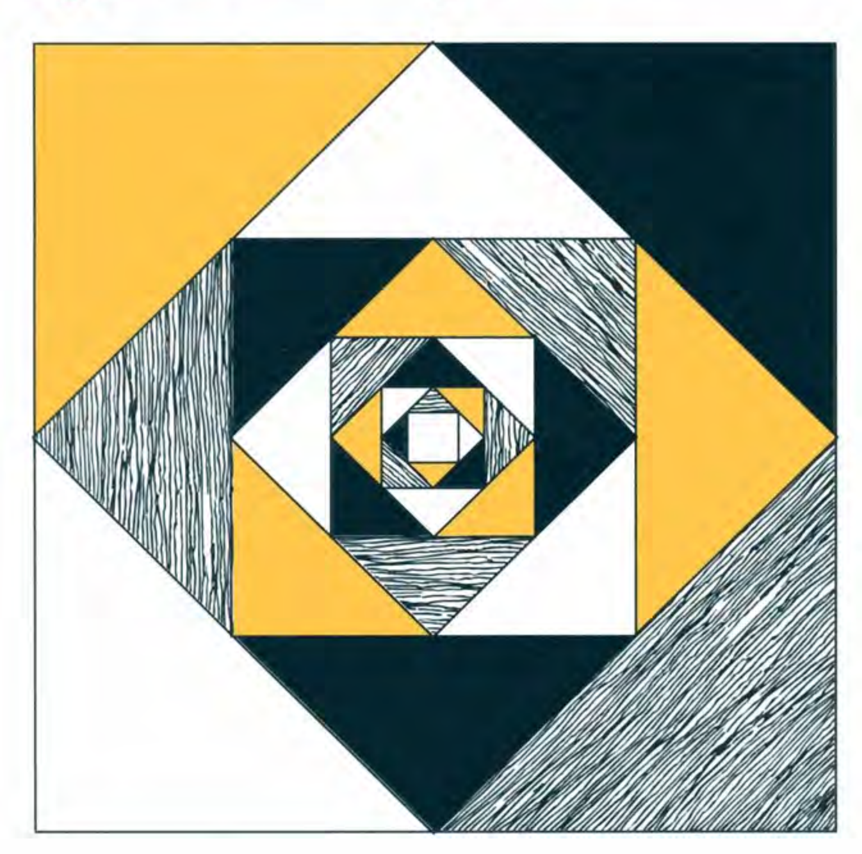
فلسفة

هاشم صالح

مدخل إلى التنوير الأوروبي





دار الطليعة - بيروت



رابطة العقلانيين العرب

مدخل إلى
التنوير الأوروبي

بيروت ـ لبنان
ص.ب ١١١٨١٣
الرمز البريدي ٩٠ ٢٠ ٧ ١١٠
تلفون ٣١٤٦٥٩/٠١
فاكس ٣٠٩٤٧٠ ـ ١ ـ ٩٦١

الطبعة الأولى
أيلول (سبتمبر) ٢٠٠٥

هاشم صالح

مدخل إلى
التنوير الأوروبي



رابطة العقلانيين العرب

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت

اهداء

إلى أمي التي احترقت

في أجمل أيام نيسان

إليها بعد أعوام وأعوام. . .

وإلى زوجتي أسماء الشرايبي

التي عاشت معي أصعب سنوات العمر،

سنوات الجمر. . .

مقدمة عامة

هذا الكتاب، ككل الكتابات السابقة أو اللاحقة التي لم تنشر بعد، ألَّفته لنفسي. حتى الآن لم أكتب حرفاً واحداً إلا لنفسي: أقصد لتحرير نفسي من التراكمات التراثية التي تضغط عليها ومن التصوّرات الخاطئة التي ورثتها عن الطفولة والبيئة والمجتمع بأسره. هذا يعني أن الكتابة كانت بالنسبة لي بمثابة حفر أركيولوجي في الأعماق، بمثابة تحليل نفسي للذات الفردية والذات الجماعية العربية الإسلامية على حد سواء. كانت أداة حرب ضد كل ما هو سائد في العالم العربي والإسلامي من أجل تعريته، تفكيكه، أو حتى تحطيمه وإزالته من الوجود إذا لزم الأمر أو إذا ما استطعت ذلك. أما أولئك الذين يعجبهم الوضع القائم كما هو ويريدون ليس فقط المحافظة عليه وإنما العودة به إلى الوراء أكثر فلا علاقة لي بهم. لهم دينهم ولي دينِ.

وبما أن هذه المعركة مع تاريخ بأسره كانت ضخمة جداً وأكبر من حجمي وإمكانياتي فإني لجأت إلى المفكرين الأوروبيين الكبار الذين حرروا بلادهم ومجتمعاتهم من نفس الأخطاء والتصورات والترسبات التراثية الراسخة. وكان هذا الكتاب. ولذلك ركزت فيه على المفكرين النقديين، المفكرين الغاضبين الذين يريدون التغيير وبشكل راديكالي: أي من الجذور.

وكان من مصادفات الأقدار، مصادفة لا يجود بها الزمان إلا قليلاً أني حظيت بمنحة دراسية إلى فرنسا قبل حوالى ثلاثين سنة. فتعرفت على لغتها وثقافتها وحرياتها وأدرت ظهري كلياً للشرق العتيق. وأتاح لي ذلك أن أتنفس الصعداء، أن أقيم مسافة بيني وبين نفسي، أن أعلن العصيان على كل ما أسسني منذ نعومة أظفاري. وبالتالي فأنا مثقف منشق ولكن ليس على الإيديولوجيا الشيوعية كما فعل مثقفو الاتحاد السوفياتي سابقاً، وإنما على الإيديولوجيا الأصولية التي تتحكم برقابنا حتى هذه اللحظة من المهد إلى اللحد. كانت تلك المسافة عن الذات ضرورية، وكنت بأمسّ الحاجة إليها. فقد أتاحت لي أن أرى الأمور عن بعد، عن مسافة، وأن أفهمها لأول مرة بطريقة أخرى. أتاحت لي أن أبتعد، حتى جغرافياً، عن مناطق الإرهاب اللاهوتي.

وكان من حسن حظي أن وطأت قدماي هذه الأرض الطيبة، هذه الأرض المحرَّرة

من اللاهوت الطائفي والمذهبي الذي يعشعش الآن في المشرق ويكتسحه كلياً؛ وأقصد به فقه القرون الوسطى، أي الفقه الظلامي الذي يفتك الآن ببلادي فتكاً ذريعاً. وأقصد ببلادي ليس فقط سوريا وإنما كل العالم العربي الإسلامي من أقصى المغرب إلى أقصى المشرق وما وراءهما. كنت أعرف حتى قبل أن أصل إلى فرنسا أن المكبوت المتراكم سوف ينفجر كالقنابل الموقوتة يوماً ما. ولذلك فلم تخدعني تلك الإيديولوجيات "اليسارية" السطحية المنتشرة في شتى أنحاء العالم العربي. كنت أشعر أن الأمور أعمق وأعظم. فقد كانت هذه الإيديولوجيات تتحدث عن كل شيء ما عدا الشيء الذي ينبغي التحدث عنه. كانت عاجزة عن تسمية الأشياء بأسمائها، عن تحمل مسؤولية الواقع ومشاكله الملتهبة، عن الحفر الأركيولوجي حتى تصل إلى أعماقها وجذورها. كان يلزمني شيء آخر لكي أستوعب ما يجري. في هذا السياق حصلت الرحلة إلى أوروبا التي شكّلت حظي التاريخي وموعدي مع القدر.

ثم انفجر الواقع بالمكبوت التاريخي السحيق في كل مكان ولا يزال ينفجر حتى الآن. وعرفت عندئذ أن توجهي الفكري صحيح، وأن المسألة الأساسية لعصرنا هي المسألة التراثية: أي العلاقة بين اللاهوت الإسلامي القديم من جهة، والسياسة وتنظيم المجتمع من جهة أخرى. وعرفت أن الحل السياسي لن يجيء إلا بعد حلها. وعندئذ طُرحت عليّ إشكالية التنوير بكل أبعادها. وعرفت أنها إشكاليتي وسوف تستغرق كل عمري. فانفجار المكبوت راح يهدد المجتمعات العربية بالحروب الأهلية والمجازر الطائفية. ثم استفحلت مشكلة الأصولية حتى وصلت إلى الخارج الأبعد ولم تعد تكتفي بالداخل الأقرب. وكانت تفجيرات ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ في نيويورك وواشنطن و١١ آذار/ مارس ٢٠٠٤ في مدريد. وأصبحت الأصولية بحجم العالم. عندئذ عرفت أن إشكالية التنوير سوف تفرض نفسها على الثقافة العربية برمتها وأن المعركة مع الأصوليين سوف تندلع على مصراعيها مثلما اندلعت في أوروبا قبل قرنين أو ثلاثة. وعرفت أننا سندخل في معركة لا نهاية لها من أجل تفكيك الانغلاقات التراثية المتراكمة على مدار أربعة عشر قرناً من الزمن. ولهذا السبب وجدت نفسي مدفوعاً بشكل لاشعوري تقريباً إلى الانخراط في هذه الدراسات عن الفكر الأوروبي. فعلى مدار عشرين سنة أو أكثر كانت شغلي الشاغل. وكانت أكبر متعة في حياتي وأكبر رحلة استكشافية في أعماق الزمن وبطون الكتب. وقد سوّدت آلاف الصفحات عن الموضوع حتى الآن، وهذا الكتاب ليس إلا باكورتها الأولى.

كان السؤال الأساسي الذي يطرح نفسه عليّ هو التالي: كيف تحررت أوروبا من اللاهوت الظلامي للقرون الوسطى، هذا اللاهوت الذي يقسم الناس إلى طوائف

ومذاهب متناحرة ويمنع تحقيق الوحدة الوطنية للبلاد؟ كيف تخلصت أوروبا من براثن هذا الأخطبوط الذي يتمتع بالمشروعية التاريخية بل وبالقداسة "الإلهية"؟ وكيف انتقلت إلى الفهم الحديث والمستنير للدين؟ وللإجابة عن هذه الأسئلة رحت أنخرط في قراءات لها أول وليس لها آخر، وقادني البحث من معركة إلى معركة، ومن مفكر إلى آخر: من إيراسموس، إلى سبينوزا، إلى جيوردانو برونو، إلى بيير بايل، إلى ڤولتير، وعشرات غيرهم. وكان أن نتج هذا الكتاب...

وعلى مدار تأليفه كان يُخيَّل إليّ أني أعيش التاريخ مرتين: المرة الأولى من خلال الصراع بين العقلانيين والأصوليين في أوروبا إبان العصور الخوالي، والمرة الثانية من خلال نفس الصراع الجاري حالياً بين المثقفين التحديثيين والأصوليين الإسلامويين في كل أنحاء العالم العربي والإسلامي. وانخراطي في دراسة الأول أتاح لي فهم الثاني بشكل لم يسبق له مثيل. فالمقارنة هي أساس المعرفة والنظر. كنت وأنا أقرأ معارك إيراسموس أو سبينوزا، أو ڤولتير، أو بيير بايل مع الأصولية المسيحية أشعر وكأني أقرأ معارك طه حسين، وعلي عبد الرازق، ومحمد أركون، ونصر حامد أبو زيد، وصادق جلال العظم، وأدونيس، وجورج طرابيشي، ومحمد عبد المطلب الهوني، والعفيف الأخضر، وعشرات غيرهم مع الأصولية الإسلامية. وهكذا، وعن طريق المقارنة بين الماضي والحاضر، بين المتقدم والمتأخر، راحت الصورة تتسع أمامي وتتضح أكثر فأكثر.

كنت أعرف أن الوعي الإسلامي دخل في أزمة حادة مع ذاته؛ أزمة رهيبة لم يشهد لها مثيلاً من قبل. ولكن في البداية ما كنت أعرف أنها ستصبح بحجم العالم، أنها ستصبح مشكلة العالم كله كما حصل بعد تفجيرات ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ و١١ آذار/ مارس ٢٠٠٤ في مدريد. كنت أعرف أنها ضخمة، هائلة، أنها مشكلة المشاكل وسوف تشغلنا عدة عقود من السنين. ولذلك فإن التفجيرات الأخيرة وعولمة مشكلة الأصولية قد أكدت حدسي الأساسي الأولي الذي يقود أعمالي وبحوثي منذ ثلاثين سنة وهو: إن أزمة الوعي الإسلامي مع نفسه ومع الحداثة الفكرية والفلسفية لا تختلف في شيء عن أزمة الوعي المسيحي الأوروبي مع ذاته ومع نفس الحداثة. وهي الأزمة التي تحدث عنها بول هازار في كتاب أصبح كلاسيكياً الآن[1]. ولذلك كان من المفيد جداً

---

(١) انظر ليس فقط كتابه عن **أزمة الوعي الأوروبي** Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne, 1680 - 1715*, le livre de poche, Paris, 1994، وإنما أيضاً كتابه الآخر: **الفكر الأوروبي في القرن الثامن عشر. من مونتسكيو إلى ليسنغ** *La pensée européenne au XVIIIe siècle. De Montesquieu à Lessing*, Fayard, Paris 1990. وكلاهما طُبع طبعات عديدة بعد ظهورهما في منتصف الثلاثينات من القرن الماضي.

أن نطَّلع على كيفية حصول الأزمة الأولى قبل ثلاثة قرون وكيف حلها مفكرو أوروبا بعد معارك هائجة سجلتها كتب التاريخ بأحرف من نور.

الفرق الوحيد بين التنويريين الأوروبيين والتنويريين العرب أو المسلمين هو أن الأولين نجحوا في المعركة وحسموها، في حين أن الثانين، أي نحن جميعاً، لا نزال نتخبط فيها. ولا يُتوقع أن نصل إلى نتيجة ملموسة في المدى المنظور، ولكننا سائرون على الطريق.

والشيء الأساسي في التجربة الأوروبية هو أنها تقدم للمثقف العربي في هذه الظروف المدلهمة عزاء ما بعده عزاء. فهي تثبت له أن خوض المعركة من أجل تنوير العقول ممكن، وأن النجاح فيها ممكن أيضاً. وبالتالي فالرؤية الجديدة للدين والعالم، أو للعلاقة بين الدين والمجتمع، أو بين الدين والسياسة، يمكن أن تنتصر على الرؤية القديمة حتى ولو كانت راسخة الجذور في العقلية الجماعية منذ مئات السنين. ولكنها لن تنتصر إلا بعد تفكيك العقلية القديمة واقتلاعها من جذورها عن طريق تبيان تاريخيتها ونزع القدسية عنها.

كل شيء ممكن إذا ما عرفنا كيف نوجِّه دفة الصراع في الاتجاه الصحيح. ففلاسفة أوروبا عندما خاضوا المعركة كانوا أيضاً قليليّ العدد، وكانت الجماهير الشعبية ضدهم وتمشي وراء الأصوليين، ومع ذلك فقد ربحوها في نهاية المطاف.

هناك شيء آخر أفهمتني إياه تجربة أوروبا مع الحداثة والتقدم وهو أن الإصلاح الديني يسبق الإصلاح السياسي بالضرورة ويحتضنه ويفتح له الطريق. ولذلك فإن دعوة بعض المثقفين العرب إلى إجراء إصلاحات سياسية بدون مواجهة الحركات الأصولية الارتكاسية على أرضيتها بالذات وتحقيق التنوير الديني لن يؤدي إلى أي نتيجة تُذكر. فما دام الفقه القديم مسيطراً على العقول، فلا يمكن تحقيق الوحدة الوطنية في أي بلد من البلدان العربية ذات التعددية الطائفية أو المذهبية. بل وحتى البلدان ذات الانسجام الديني أو المذهبي (على فرض أنها موجودة) سوف تنقسم تحت ضغط الحداثة العالمية إلى قسمين: قسم تقليدي محافظ، وقسم تنويري يفهم الدين بشكل آخر مختلف: أي بشكل أقل إكراهاً وقمعاً. وبالتالي ففي كل الأحوال، فإن مسألة التنوير سوف تطرح نفسها على العرب والمسلمين ولا يمكن الإفلات منها كما يحاول أن يفعل بعض المثقفين الديماغوجيين أو السطحيين أكثر من اللزوم. وهم عادة مثقفون يتحلون بقشرة رقيقة جداً من الحداثة ولكنها تخبئ تحتها كل الرواسب الطائفية المتراكمة على مدار القرون. هؤلاء بالطبع لا خير يُرجى منهم لأنه لا مصلحة لهم في تفكيك القديم الموروث والمتحنّط. على العكس فإنهم يدافعون عنه بكل قوة باعتبار أنه من ثوابت

الأمة! ثم يزعمون في ذات الوقت أنهم يدافعون عن الحداثة، والديمقراطية، وحقوق الإنسان. . . ولكن من يستطيع أن يصدقهم؟ إن لعبتهم الازدواجية مكشوفة وليست بحاجة إلى تعرية. ففي الغرب لهم كلام وفي العالم العربي لهم كلام آخر. إنهم يريدون التوصل إلى الحداثة بدون أن يدفعوا ثمنها: أي مع الإبقاء على العفن القديم كما هو.

لقد حاولوا عرقلة هذه الدراسات على مدار السنوات الماضية عن طريق إشاعة حجة واهية لا تستحق حتى مجرد الذكر. ومع ذلك فسوف أتوقف عندها قليلاً. قالوا بأن التنوير شيء قديم يعود إلى القرن الثامن عشر: أي إلى مائتي سنة إلى الوراء. وهذا صحيح. ولكن قديم بالنسبة لمن؟ هل هو قديم بالنسبة للمجتمع الأفغاني أو الباكستاني أو السعودي أو السوداني؟ هل هو قديم بالنسبة للمجتمع المصري أو السوري أو العراقي؟ أم أنه قديم بالنسبة للمجتمع الفرنسي، والإنجليزي، والألماني والسويدي والهولندي؟ هذا السؤال لم يخطر على بالهم أن يطرحوه لأنهم لا يريدون مواجهة الحقيقة المرة، وهي أن مجتمعاتنا لم تتجاوز بعد مرحلة القرون الوسطى التي حاولتُ وصفها مطولاً في الفصل الأول من هذا الكتاب[(١)].

ولذلك أقول إن الاتحاد الأوروبي على حق عندما يدعو العرب والمسلمين إلى تغيير برامج التعليم الديني لديهم لأنها تدرس الدين بطريقة تقليدية، قروسطية، عفى عليها الزمن. وهي طريقة تؤدي إلى زرع الأحقاد بين أبناء المجتمع الواحد وتعرقل بالتالي تشكيل الوحدة الوطنية. انظر ما يحدث في لبنان، أو سوريا، أو مصر، أو العراق، أو الخليج العربي، أو أفغانستان، أو باكستان. . . الخ. ولكن لا يكفي أن يصرف الاتحاد الأوروبي لباكستان مبلغ مائة مليون يورو لتغيير المدارس القرآنية التي فرَّخت الطالبان لكي تنحلّ المشكلة من أساسها! هذا مبلغ زهيد جداً بالقياس إلى حجم المشكلة المطروحة. فالفهم الأصولي المنغلق للدين يكتسح العالم العربي والإسلامي من أقصاه إلى أقصاه. وبالتالي فينبغي أن تكون المواجهة على مستوى القضية الشائكة والمهمة التاريخية. وينبغي على الغرب أن يصرف مليارات الدولارات على قطاع التعليم في الدول الإسلامية بدلاً من صرفها على قطاع التسلح والغزو العسكري والقصف بالقنابل والصواريخ.

---

(١) هذا لا يعني بالطبع أن التنوير العربي ـ الإسلامي سوف يكون نسخة طبق الأصل عن التنوير الأوروبي. فنحن بما أننا جئنا بعدهم فسوف نأخذ كل نواقص تجربتهم بعين الاعتبار. ولن نكرر نفس الأخطاء أو التطرفات التي وقعوا فيها والتي يحاولون تصحيحها الآن بعد أن انكشفت على مدار المائتي سنة الماضية.

إن التعليم المستنير أو العقلاني للدين الإسلامي والذي يمكن أن يحل تدريجياً محل التعليم الظلامي السائد حالياً هو الأداة الفعالة للقضاء على الإرهاب أكثر من الغزوات والحروب كما يتوهم صقور الإدارة الأمريكية. وأعتقد أن بعضهم فهم ذلك أخيراً عندما قال إن التغيير يحتاج إلى وقت طويل في العالم العربي وإنه لا يمكن زرع الديمقراطية أو الحرية هناك بالقوة بين عشية وضحاها. وبالتالي فينبغي أن نعطي الوقت للوقت لكي تنضج الظروف والأفكار وتصبح المجتمعات جاهزة للتغيير الحقيقي. أما استعجال الظروف وحرق المراحل والتغيير القسري من الخارج، فإنه يؤدي إلى رد فعل عنيف وهائج كما نلاحظ ذلك في العراق حالياً. أقول ذلك على الرغم من أني كنت من أنصار التغيير في العراق والمنطقة بأسرها ولا أزال. وقد شبَّهت التدخل الحاصل هناك بتدخل نابليون بونابرت في القارة الأوروبية عندما غزاها وحمل إليها أفكار الثورة الفرنسية في التنوير والحرية والإخاء والمساواة. ولكن يظل هناك فرق شاسع بين المثال والواقع، بين النظرية والتطبيق. ودائماً يواجهنا التاريخ بعرقلات ومعاكسات غير متوقعة.

وأخيراً إذا كنتُ قد استفدت شيئاً من تأليف هذا الكتاب فهو هذا: لا يمكن مقارنة الوضع الراهن للمجتمعات العربية والإسلامية بالوضع الراهن للمجتمعات الأوروبية المتقدمة جداً. هذا محال وعبث، وفيه ظلم كثير لنا وتثبيط لعزائمنا. ولكن يمكن أن نقارن وضعنا الراهن وتخبطنا في مشكلة الأصولية بوضعهم قبل مائتين أو ثلاثمائة سنة عندما كانوا يتخبطون هم أيضاً في نفس المشكلة. هنا تصبح المقارنة مفهومة ومشروعة.

وهو ما حاولت أن أفعله في هذا الكتاب.

بقي أن أقول بأننا نعيش اليوم الظُّلمة الأصولية وليس الصحوة، أو اليقظة، أو الانبعاث. والصحوة العقلية لن تجيء إلا بعد انجلاء هذه الظُّلمة، هذه الكربة، هذه العتمة الحالكة السوداء. ولن تنجلي قبل أن تأخذ كل مداها وأبعادها، قبل أن ترتكب كل حماقاتها وتفجيراتها، قبل أن تفقد مصداقيتها. وهذا ما هو حاصل الآن أو ما سيحصل عما قريب. فالحركات الأصولية ابتدأت تدفع الثمن، وسوف تدفعه باهظاً أكثر فأكثر في المستقبل.

عندئذ سوف تحصل الصحوة الحقيقية وسوف يستيقظ الوعي العربي والإسلامي على ذاته ويستملك كل مقوماته وإمكانياته. عندئذ سوف تنكشف تاريخية كل ما قدم نفسه حتى الآن وكأنه فوق التاريخ، أو فوق البشر، أو فوق الواقع. وعندئذ سوف تحصل تعرية رائعة لكل مقولات الأصوليين وأساطيرهم وعقائدهم التي يعتقدون أنها فوق النقد، وفوق التاريخ، وفوق الوجود.

وسوف تصبح شروط انبثاق التنوير العقلي في العالم العربي ممكنة ومتوافرة. وعندئذ سوف تُحل أزمة الوعي الإسلامي مع نفسه ومع الحداثة العلمية والفلسفية مثلما حُلَّت أزمة الوعي المسيحي في أوروبا مع نفسه كما وصفها بول هازار في كتابه آنف الذكر. وهي الأزمة التي توقفت عندها مطولاً في هذا الكتاب لأني كنت أشعر وأنا أتحدث عنها وكأني أتحدث عن نفسي أو عن مأزق العالم العربي ـ الإسلامي الذي أنتمي إليه.

في تاريخ الأمم هناك دائماً تناوب بين مراحل الظُّلمة ومراحل الصحوة، فالواحدة تتعقَّب الأخرى. فأوروبا مثلاً كانت تعيش ظلاماً وتخبطاً حقيقياً قبل انفجار لوثر بالإصلاح الديني في القرن السادس عشر. وهكذا انحلَّت الأزمة عن طريق الانفجار، وجاء النور من حيث لا يتوقع أحد.

قبيل انفجار الثورة الفرنسية كانت أوروبا تعيش أيضاً ظُلمَة إقطاعية وأصولية واستبدادية. ثم كان التنوير الفلسفي والانفجار الثوري الذي لحقه مباشرة وهكذا انحلت العقدة، وانفرجت أسارير التاريخ من جديد. ويرى البعض أن الغرب يعيش الآن عتمة جديدة تتمثل بالعولمة الرأسمالية الفوضوية ومأزق الحداثة. ولكنهم يتوقعون أن تتمخض هذه الأزمة عن صحوة جديدة وانقشاع الغيوم السوداء عن الأفق. يتوقعون أن تنتقل أوروبا إلى مرحلة ما بعد الحداثة، أو ما بعد التنوير. ولكن لا ينبغي أن يفهمنَّ أحد أن هناك تراجعاً عن التنوير، وانقلاباً عليه. وأنا شخصياً أتبنى موقف هابرماس من هذه المسألة. وهو الموقف الذي تلخصه العبارة التالية: نريد التنوير، كل التنوير، ولا شيء غير التنوير، ولكن مصحَّحاً، ومُراجعاً، ومُنقحاً، على ضوء تجربة القرنين الماضيين بخيرها وشرها، بعجرها وبجرها. نعم لنقد الحداثة أو بالأحرى لنقد سلبياتها وشططها وانحرافاتها. ولكن لا، وألف لا للتضحية بمنجزاتها العظيمة التي لا تقدر بثمن وفي طليعتها: حرية المعتقد والضمير، أي حرية أن تؤمن أو لا تؤمن، وأن تمارس الطقوس والشعائر الدينية أو لا تمارسها على الإطلاق. هذا بالإضافة إلى دولة الحق والقانون والحريات الديمقراطية التي تتمتع بها المجتمعات المتقدمة وكذلك التقيد بحقوق الإنسان واحترام كرامته أياً يكن هذا الإنسان وبغض النظر عن أصله وفصله، عن عرقه أو دينه أو طائفته. هذا المعنى الواسع للإنسان غير موجود حتى الآن في العالم العربي أو الإسلامي. ولذلك فإن هذه المنجزات الحضارية التي كلفت البشرية الأوروبية نضالات أربعة قرون لتحقيقها هي ما نحتاجه بشكل موجع الآن. ولكن هل نستطيع أن نقوم بالإصلاح الديني والتنوير الفلسفي دفعة واحدة؟ وكم سيستغرق ذلك من الوقت لدينا؟

ينبغي العلم أنه كلما دخلت الأمة في عتمة جديدة وتراكمت عليها الرواسب

وانسدت في وجهها الآفاق، ظهر مفكر كبير لكي يحل العقدة المستعصية ويبدد عتمات الظلام. على هذا النحو يمكن أن نفهم ظهور إيراسموس ولوثر في القرن السادس عشر، وديكارت في القرن السابع عشر،وروسو وكانط في القرن الثامن عشر، أو هيغل في القرن التاسع عشر... الخ. بهذا المعنى فإن الفكر رادار يشق دياجير الظلام. وأما نحن فمن سيتكفَّل بمشكلتنا؟ من سيحلّها بعد أن أطبقت علينا من كل النواحي، ولا بصيص نور؟ وماذا نفعل إذا ما ازدادت حلكة الليل سواداً؟ أكاد أقول: اقترب عصر "الظهورات"!...

الفصل الأول

عقلية القرون الوسطى

هيمنة الوعي الأسطوري على الوعي التاريخي

قبل أن نتحدث عن أزمة الوعي الأوروبي وتمخض هذه الأزمة في نهاية المطاف عن نظام الحداثة، ينبغي أن نعود إلى الوراء لكي نتحدث عما كان سائداً سابقاً: أي عن القرون الوسطى. فضد هذه القرون ومن خلال الصراع مع عقليتها تولّدت الحداثة. وبالتالي لا يمكننا أن نفهم رهانات المعارك الفكرية التي جرت أثناء أزمة الوعي الأوروبي الشهيرة، إلا إذا درسنا أولاً المناخ العقلي لتلك العصور السحيقة. قلتُ المناخ العقلي وكان بالإمكان أن أقول الفضاء العقلي أو النظام الفكري الذي ساد تلك العصور، أو حتى رؤية العالم التي هيمنت عليها. هكذا نجد أن المصطلحات تتعدد والمضمون واحد.

في الواقع إن العصور الوسطى (كما يدل عليه اسمها) تشكل الفترة الوسيطة التي تفصل بين الحضارة اليونانية ـ الرومانية، وبين العصور الحديثة. فإذا ما استخدمنا لغة علماء الجيولوجيا أو الأركيولوجيا قلنا بأن أسفل طبقة من طبقات الفكر الأوروبي هي الطبقة اليونانية ـ الرومانية التي امتدت منذ القرن الخامس قبل الميلاد (عهد سقراط) إلى القرن الخامس بعد الميلاد (تاريخ انهيار الحضارة الرومانية وانتصار المسيحية). ثم جاءت بعدها طبقة العصور الوسطى التي استمرت منذ سقوط الحضارة الرومانية في الغرب عام ٤٧٦م إلى سقوط الحضارة البيزنطية في الشرق على يد الأتراك عام ١٤٥٣م. بمعنى أنها استمرت ألف سنة تقريباً! وهذه فترة طويلة جداً في تاريخ الحضارات وعمر الشعوب. ثم جاءت بعدها طبقة الحداثة التي لا تزال مستمرة منذ أربعة قرون وحتى اليوم. هكذا تتراكم فوق بعضها البعض الطبقات الحضارية أو

الأحقاب الإبستيمولوجية. بالطبع توجد فروقات وتنويعات متعددة داخل هذه الشرائح الزمنية الواسعة. فهي ليست منسجمة كلياً على عكس ما توحي به التقسيمات الزمنية التقريبية بطبيعة الحال. فهناك العصور الوسطى الواطئة والعصور الوسطى العالية، أو العصور الوسطى البعيدة والعصور الوسطى القريبة. فالأولى استمرت منذ القرن الخامس بعد الميلاد إلى القرن العاشر أو الحادي عشر، وهي الأكثر إظلاماً وفقراً من الناحية العلمية والفكرية. وأما الثانية فقد استمرت منذ القرن الثاني عشر (تاريخ النهضة الأوروبية الأولى) واستمرت حتى القرن الخامس عشر أو السادس عشر (تاريخ النهضة الأوروبية الحقيقية). وبالتالي فمن الظلم أن ننعت القرون الوسطى بأنها مظلمة كلها بنفس الدرجة، أو أنها معادية للعلم والعقل من أولها إلى آخرها. فهذه صورة سلبية جداً عن تلك العصور وقد تشكلت في عصر النهضة وما بعدها من أجل تسفيهها والتمايز عنها.

ولكن الفكر الأوروبي ابتدأ منذ ثلاثين سنة يعيد الاعتبار إلى تلك العصور ويعترف لها ببعض الفضل، ولم يعد يعتبرها فترة ميّتة تماماً بالنسبة للمعرفة. وقد نشر المؤرخ الفرنسي المعروف جاك لوغوف كتاباً عام ١٩٧٧ بعنوان: **من أجل عصر وسيط آخر**[١]، وأحدث ضجة واسعة في أوساط الباحثين ودعاهم إلى تشكيل صورة أخرى عن العصور الوسطى: صورة أقرب ما تكون إلى الحقيقة التاريخية والموضوعية. يضاف إلى ذلك أن تطبيق هذه التسمية الشائنة "العصور الوسطى" على كل البشرية آنذاك يسيء كثيراً إلى العرب ـ المسلمين لأن حضارتهم بلغت أوجها بالضبط في تلك العصور! ولكن بما أن الغرب هو الذي يخترع المصطلحات ويقسّم التاريخ إلى عدة أحقاب ويخلع عليها تسمياتها الخاصة، فإنه لم يراع هذه النقطة. فالحضارة العربية ـ الإسلامية تمثل الخصم التاريخي وتقع في الجهة الأخرى لا في جهته هو، وبالتالي فإنه يمرّرها تحت ستارٍ من الصمت أو يقلّص من دورها وأهميتها بقدر المستطاع. ولكن هناك استثناءات على هذا الحكم العام، ربما كان أشهرها وأهمها في وقتنا الحاضر أبحاث المفكر الفرنسي الشاب آلان دو ليبيرا[٢]. وربما تعرضنا لها في مواضع قادمة. وبالتالي فينبغي التفريق بين العصور الوسطى الأوروبية، والعصور الوسطى العربية الإسلامية. فعندما كانت الأولى

---

(١) جاك لوغوف، **من أجل عصر وسيط آخر** Jacque Le Goff, *Pour un autre Moyen - Âge*, Gallimard, Paris, 1977.

(٢) آلان دو ليبيرا: **التفكير في القرون الوسطى** Alain de Libera, *Penser au Moyen - Âge*, Seuil, Paris, 1998؛ وآلان دو ليبيرا: **الفلسفة القروسطية** Alain de Libera, *La philosophie médiévale*, P. U. F., Paris, 1993.

تغطّ في نوم عميق في القرن الثامن أو التاسع أو العاشر للميلاد، كانت الحضارة العربية، في بغداد أولاً ثم قُرطبة لاحقاً، تشهد أوج تألُّقها وازدهارها. وعندما ابتدأوا هم يستيقظون ويتساءلون في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، راحت حضارتنا تذبل رويداً رويداً وتموت.

ولكن على الرغم من هذه التدقيقات والمراجعات، وعلى الرغم من ضرورة إعادة الاعتبار إلى بعض فترات العصور الوسطى، إلا أنه يمكن القول بوجود شيء اسمه المناخ العقلي القروسطي (أو عقلية القرون الوسطى). فهناك مجموعة من الخصائص والسمات التي تميز أناس تلك العصور وطريقتهم في التفكير ورؤيتهم للعالم. ولذا نقول: هذا الشخص قروسطي، أو طريقته في التفكير طريقة قروسطية (ويكون ذلك بمعنى سلبي، أي أن عقليته قديمة بالية). هكذا نجد أن المعنى السلبي لا يزال ملتصقاً بتسمية القرون الوسطى على الرغم من كل المحاولات التي بُذلت لتصحيح صورتها أو لإعادة الاعتبار إليها.

سوف أتوقف هنا لحظة لكي أقول ما يلي: إذا كانت العصور الوسطى قد انتهت نهائياً في أوروبا الغربية وأصبحت نسياً منسيًّا، فإنها لا تزال مستمرة، أو متطاولة عندنا حتى الآن. أو قل لا تزال عقليتها تهيمن على قطاعات واسعة من السكان بسبب عدم نجاح التحديث حتى الآن أو عدم تغلغله في الطبقات الشعبية العميقة. وما انتشار الحركات الأصولية الحالية بمثل هذه السرعة والنجاح إلا دليل واضح على استمرارية العصور الوسطى. بل حتى نحن المثقفين المحدثين الذين درسنا في جامعات الغرب لا نزال نحمل في أعماقنا شيئاً من رواسب العصور الوسطى. ولم نصفِّ حساباتنا معها حتى الآن بشكل كلي.

وهنا يكمن الفرق بين المثقف العربي الذي يعيش في الغرب أو الذي تحدَّث وتعصرن، وبين المثقف الأوروبي ذاته. فالأول ليس بحاجة إلى حفر أركيولوجي في الأعماق لكي يتوصل إلى طبقة العصور الوسطى، لكي يتعرف على عقلية تلك العصور. فهو كان قد عاشها شخصياً منذ طفولته الأولى، في قريته النائية أو في حيِّه الشعبي المحروم من كل وسائل الحضارة الحديثة والمنغمس كلياً في الثقافة التقليدية. وأما الثاني (أي المثقف الأوروبي) فهو بحاجة إلى بذل جهود جبارة لكي يتذكر تلك العصور، لكي يتحسَّس عقليتها وأجواءها ويدخل إلى مناخها. إنه بحاجة إلى نسيان نفسه وحضارته الحديثة التي تحيط به من كل الجهات، ثم الغوص عميقاً في أعماق القرون لكي يعرف ماذا تعني كلمة: العصور الوسطى. باختصار فإنه بحاجة إلى اغتراب كامل عن هذا العصر، وهجرة داخلية قد تكلفه غالياً. ذلك لأن العودة إلى الوراء،

العودة المعاكسة للتيار، تيار الزمن المنصرم، ليست سهلة على الإطلاق، وليست مضمونة العواقب. ولا يجرؤ عليها إلا المفكرون أو المؤرخون الكبار الذين تستهويهم التجارب القصوى والحدِّية. أما أنا - أو أي مثقف عربي أو مسلم - فما هو هذا الجهد الكبير الذي أحتاجه لكي أتذكر العصور الوسطى؟ وهل خرجت منها حقاً لكي أنساها؟ يكفي أن أغمض عيني قليلاً وأن أعود في الزمن إلى الوراء لكي أجد نفسي في خضمها. يكفي أن أتذكر بيتي وأهلي وطفولتي لكي تعود إليَّ منتعشة حيَّة وكأنها قد مرت عليَّ البارحة. لا، لم تنته العصور الوسطى عندنا. وهنا يكمن الفرق الأساسي بيننا وبين الأوروبيين الذين تفصلهم عنها عدة عصور. لكن هذا الفرق ليس بالضرورة دائماً سلبياً أو لغير صالحنا، بل قد يكون دليلاً على غنى المثقف العربي الذي يحمل في داخله عدة عصور لا عصراً واحداً على عكس المثقف الأوروبي. وربما كان هذا الأخير يحسدنا على ذلك لأننا لم نجفّ بعد ولم تسحق برودة التكنولوجيا عواطفَنا كلياً!

هناك خصلة واحدة من خصال العصور الوسطى لم تنته بعد نهائياً من الغرب: هي الموقف من الإسلام أو العرب! فعندما يتعلق الأمر بهم سرعان ما يستنفر الرأي العام وتهيِّجه عواطف دفينة وعميقة تشبه تلك التي كانت سائدة في العصور الوسطى. وهذا دليل على أن بقايا من بقاياها لا تزال موجودة في أعماق الذاكرة الجماعية الأوروبية أو الغربية. فردود الفعل العدائية الفورية والمخاوف والهلوسات التي تحيط بكلمة "إسلام" أو "عرب" دليل على أن العصور الوسطى قد تنتعش من جديد إذا ما استدعت الحاجة ذلك. هذا يعني أن الطبقات السفلية التحتية من الذاكرة الجماعية قد تقفز إلى السطح أو تنفجر كما تنفجر البراكين من أعماق الأرض. وبالتالي فالعصور الوسطى لم تمت كلياً حتى في الغرب المنغمر بالحداثة من أقصاه إلى أقصاه. لكن ما هي هذه السمات الأساسية التي تميز إنسان العصور الوسطى أو عقلية العصور الوسطى؟ يمكن تلخيصها بحسب جاك لوغوف في التالية:

هيمنة العقيدة اللاهوتية المسيحية على العقول. إذا كان هنا نمط إنساني لا يمكن تخيُّله في تلك العصور فهو المفكر الخارج عليها، أو الإنسان المتحرر من الشعائر والطقوس. صحيح أنه قد وجدت شخصيات فكرية كبيرة في تلك العصور، أو وجد فلاسفة مهمون، ولكنهم كانوا جميعاً خاضعين لأولوية العقيدة اللاهوتية، وذلك لأن الخروج عليها كان يشكل ما ندعوه الآن باللامفكَّر فيه، أو بالمستحيل التفكير فيه. كان الخروج من القفص والتفكير في الهواء الحر الطلق أمراً مستحيلاً. كان العقل مذعناً مطيعاً، وكانت الفلسفة خادمة لعلم اللاهوت الكنسي. وسوف تتمثل كل محاولات

الفكر بعد القرن السابع عشر في كيفية الخروج من القفص. وسوف تستغرق هذه العملية عدة قرون كما سنرى لاحقاً.

صورة الإنسان المتشائم، الضعيف، الخائف من ارتكاب الخطايا والذنوب في كل لحظة. كانت هذه الصورة سائدة على مدار القرون الوسطى، ولكنها كانت أكثر قتامة أثناء العصور الوسطى الواطئة، أي التي استمرت منذ القرن الخامس وحتى القرن العاشر، بل وحتى القرنين الحادي عشر والثاني عشر. بعدئذ ابتسمت الأمور قليلاً وأخذ الإنسان يثق بنفسه أكثر فأكثر بسبب انتشار العلم والعقلانية والثقافة العربية واليونانية في القرن الثالث عشر. باختصار كانت الخطيئة الأصلية تلاحق الإنسان المسيحي في العصور الوسطى ولم يكن يعرف كيف يتخلص منها، ولم يكن واثقاً أنه سينجو بروحه في الدار الآخرة. فإغراءات الشيطان دائماً مستمرة، وتصعب مقاومتها باستمرار.

الزهد في الحياة الدنيا واحتقارها واعتبارها دار عبور إلى الحياة الحقيقية، حياة النعيم والخلود في الدار الآخرة. وبالتالي فلا ينبغي على الإنسان أن ينال من متع الأولى إلا القليل، أو حتى اللاشيء إذا أمكن. وكلما افتقر الإنسان أصبح أقرب إلى اللّه، وكلما اغتنى وبطر ابتعد عن اللّه. وبالتالي فإن الفقر لم يكن يمثل عاراً أو عيباً في القرون الوسطى، بل على العكس كان دليلاً على التقى والورع والقرب من اللّه. إذ ما جدوى الاهتمام بهذه الحياة الدنيا وتجميع الأموال والأرزاق إذا كانت فانية زائلة وإذا كانت الحياة الحقيقية هي في الآخرة وليست فيها؟ وكلما أصيب الإنسان بالمصائب شعر بالسعادة أكثر لأن اللّه يبتليه ويمتحنه بذلك، وسوف يكافئه على صبره وتحمُّله وصلابة إيمانه في الدار الآخرة. وكان أكثر شيء يخشاه إنسان العصور الوسطى هو ألا يحظى بعفو اللّه ومرضاته يوم القيامة. ولذلك كان دائماً قلقاً على آخرته ومصيره.

هيمنة العقلية الرمزية أو الخيالية على وعي الناس. بمعنى أنهم كانوا سريعي التصديق لما يُروى لهم، وكلما كانت الحكاية بعيدة عن الواقع ومبالغاً فيها كانت أقوى وحظيت بإعجابهم أكثر. من هنا سر تعلُّقهم بالمعجزات وبكل ما هو ساحر خلاَّب أو خارق للعادة. فبما أن الوعي التاريخي أو الواقعي المحسوس كان ضامراً لديهم، فإن الوعي الأسطوري أو الرمزي كان يتغلب عليه إلى حد كبير. وهذا على عكس إنسان الحداثة الذي أصبح واقعياً أو علمياً أكثر مما ينبغي (أنظر النزعة المادية والحسابية الباردة للإنسان المعاصر). لكي نفهم نظام الفكر القروسطي في الغرب ينبغي أن نعلم أنه كان يرتكز على قاعدة المسلمات اللاهوتية المسيحية بشكل كلي حتى القرن الثاني عشر الميلادي على الأقل. بعدئذ دخلت فلسفة أرسطو وشكلت الدعامة الثانية للمشروعية المعرفية. يقول إيتيان جيلسون، أحد أكبر مؤرخي الفلسفة في العصور

الوسطى ما يلي: «كما أن فكر الفيلسوف في أيامنا هذه لا يمكن أن يتم إلا على قاعدة المبادئ العامة للعلوم التاريخية والاجتماعية، فإن فكر الفيلسوف في العصور الوسطى لم يكن يتم إلا على قاعدة العقيدة اللاهوتية المسيحية. كان الناس آنذاك يسبحون هنيئاً مريئاً في عالم الإيمان الديني مثلما نسبح نحن الآن في عالم العلم والتكنولوجيا. وكما أننا لا نناقش أولوية العلم اليوم، فإنهم ما كانوا يناقشون أولوية الإيمان ولا يطرحون عليها أي سؤال»(١). هذا يعني أن أولوية الإيمان كانت تشكل معطى نهائياً جاهزاً لا يناقش ولا يُمس. وكان الإنسان المذنب أصلاً مدعواً للعمل من أجل إنقاذ روحه في الدار الآخرة عن طريق الخضوع لكنيسة اللّه وتعاليمها.

ضمن هذا الإطار كان يفكر ألبيرتوس الكبير(*) وروجيه بيكون (لا علاقة له بفرانسيس بيكون أحد مؤسسي العلم الحديث) وبقية فلاسفة المسيحية الآخرين. فقد كانوا يحسُّون بالواقع أولاً وقبل كل شيء بصفته دينياً أو ذا مسحة دينية. وما كان بإمكانهم أن يتخيلوه إلا على هذا النحو. ينبغي أن نعلم أن العلم الحديث كان قد تولَّد عن طريق نزع أغلال القدسية عن الواقع على عكس المعرفة السائدة في العصور الوسطى والتي كانت تغطي كل مظاهر الواقع والطبيعة بأسدال كثيفة من التقديس. ولذلك اعتُبرت الاكتشافات العلمية في البداية بمثابة تجديف أو كفر أو فضيحة لا تحتمل. لا يمكننا أن نفهم النظرية القروسطية للمعرفة إلا إذا عاكسناها بالنظرية العلمية الحديثة. فالإنسان الحديث ينظر إلى العلم باعتباره استكشافاً أولاً: أي بحثاً عن شيء غير معروف بشكل مسبق، ولا يمكن التوصل إليه إلا في نهاية البحث، وذلك لأن الحقيقة تختبئ خلف الظواهر الطبيعية وليست مودعة على سطوحها الخارجية. وينبغي تشريح الظواهر في المختبر أو فحصها تجريبياً لكي نفهم حقيقتها أو تركيبتها الداخلية. فالظواهر تخدعنا ولا يمكن الركون إلى وجوهها الخارجية. كل مظاهر الطبيعة ليست إلا بانوراما من الوهم: وهي بانوراما تخفي خلفها تبادلات الطاقة، والانتظامات البيولوجية، والتفاعلات الكيماوية. كل الأشياء من حيوانات ونباتات تُختزل في نهاية المطاف إلى ذلك. حتى الزهور الجميلة تتحول في المختبر إلى شيء آخر غير الجمال. هكذا نجد أن الوجه الظاهري للواقع وحقيقته الداخلية شيئان مختلفان، ولا يمكن التوصل إلى الثانية قبل إنكار الأول أو التخلص من سرابه الخادع. وأول مبدأ في فلسفة العلوم (أو الإبستمولوجيا) يقول لنا بأنه ينبغي تدمير المعارف السطحية الخارجية التي

---

(١) أنظر كتاب اتيان جيلسون: **الفلسفة في العصور الوسطى** Etienne Gilson, *La philosophie au Moyen âge*, Payot, Paris, (1e édition 1930), pp. 308 - 309.

(*) لئلا نثقل متن الكتاب بأسماء العَلَم باللغة الأجنبية، رأينا اثباتها مجتمعةً في آخر الكتاب (الناشر).

نشكلها بشكل عفوي عن الأشياء قبل التوصل إلى المعرفة العلمية الحقيقية لهذه الأشياء ذاتها. وبالتالي ففعل المعرفة يبتدئ أولاً بالسلب قبل التوصل إلى الإيجاب، ولا بد من الهدم قبل البناء.

أما إنسان العصور الوسطى فكان يركن إلى ظواهر الأشياء ويصدقها ويتوهم أنه عرفها بمجرد أنه رآها، ولم يكن يفكر في تفكيكها أو تشريحها لكي يتوصل إلى حقيقتها. كان يعتقد بإمكانية التوصل إلى الحقيقة الكاملة والمعرفة المليئة عن العالم بمجرد قراءة النصوص. فالحقيقة كلها مودعة في الاعتقاد أو قانون الإيمان المسيحي. يلخص روجيه بيكون هذا الموقف بما معناه: «لا يوجد إلا علم واحد، كامل وتام أعطاه اللّه للإنسان من أجل التوصل إلى غاية واحدة: هي النجاة في الدار الآخرة، دار النعيم والخلود. وهذا العلم متضمَّن كله في الإنجيل. ولكن ينبغي شرحه وتفسيره عن طريق القانون الكنسي والفلسفة. وكل ما هو مضاد لهذا العلم المقدس أو غريب عنه فهو خاطئ ولا معنى له»[(١)].

هذه الأطروحة هيمنت على كل عقلية القرون الوسطى، وباسمها أدانت المحكمة الكهنوتية غاليليو بعد ثلاثة قرون من ذلك التاريخ. تعني هذه الأطروحة أن الحقيقة ليست موجودة في العالم الواقعي نفسه، وإنما في النصوص. فهي مودعة بكليتها في هذه النصوص. وما علينا لكي نتوصل إليها إلا أن نعرف كيف نقرأ هذه النصوص ونفسرها. من هنا ضرورة معرفة ثلاث لغات كُتبت بها النصوص التوراتية ـ المسيحية: اللاتينية، واليونانية، والعبرية. بالطبع لم تكن المعرفة (أو الفضول المعرفي) غاية بحد ذاتها كما هو عليه الحال في وقتنا الحاضر. لا، أبداً. فكل الغايات البشرية تُعتبر ثانوية بالقياس إلى الغاية الأساسية للإنسان على هذه الأرض: إنقاذ روحه في الدار الآخرة. هذا المنظور اختفى كلياً من أفق الإنسان الأوروبي الحديث. ولم يعد يستطيع أن يفهمه أو يصدق أنه قد وجد يوماً ما وهيمن على البشرية الأوروبية طيلة قرون وقرون. ولذلك قلتُ بأن استرجاع مناخ العصور الوسطى أسهل على المثقف العربي أو المسلم منه على المثقف الأوروبي المغموس بالحداثة المادية والتكنولوجية والثقافية من أعلى رأسه إلى أخمص قدميه. ولذلك قلت أيضاً بأنه يتعين عليه استخدام المنهجية الجيولوجية التي تسبر أعماق التاريخ كما يسبر عالم الجيولوجيا أعماق الأرض. فالتوصل إلى الطبقات التحتية المطموسة من الذاكرة الجماعية التاريخية ليس أمراً سهلاً.

لا يمكننا أن نفهم نظام المعقولية في القرون الوسطى إذا لم نأخذ بعين الاعتبار

---

(١) *Ibid.*, 2ᵉédi, 1944, p. 571.

هذه النقطة المحورية والأساسية: أولوية المعرفة اللاهوتية على كل ما عداها. كما ولا يمكننا أن نفهم نظام المعقولية الحديثة إذا لم نأخذ بعين الاعتبار أولوية اللغة الرياضية ومناهج العلوم التجريبية. العقلية القروسطية هي عقلية رمزية: بمعنى أنها ترى الرموز والآيات في كل مكان. فكل شيء في الطبيعة أو في الإنسان دليل (أو رمز) على بديع حسن الخلق. وكل شيء رمز عن شيء آخر يقبع خلفه أو يتجاوزه. فأشياء الأرض السفلية تشبه أشياء السماء العلوية. كان أحدهم يقول: ليس هناك أي شيء في الظواهر المرئية والجسدية إلا ويدل على شيء آخر غير جسدي وغير مرئي. وقال آخر: إن العالم المحسوس كله ما هو إلا كتاب مكتوب من قبل إصبع الخالق. لكي نفهم الفرق بين هذا التصور القروسطي للعالم وبين التصور الحديث يكفي أن نستشهد بغاليليو، أول عالِم بالمعنى الحديث للكلمة. يقول غاليليو بما معناه: إن كتاب الطبيعة الكبير مكتوب بخطوط مستقيمة، أو بمثلثات، أو بدوائر، أو بأشكال هندسية متنوعة. وبالتالي فيكفي أن يتعلم المرء لغة الرياضيات لكي يعرف كيف يفسِّر ظواهر الطبيعة، ولا حاجة به لاستشارة كتب التراث أو الأقدمين.

بعض السمات الأساسية:

نلاحظ أن البرامج التربوية والتعليمية الحديثة في فرنسا وعموم أوروبا لا تخصص للعصور الوسطى إلا مكانة محدودة وخجولة. يحصل ذلك كما لو أنهم يريدون أن يقفزوا عليها أو ينسوها. في الواقع إن الصورة السائدة عن هذه العصور هي أنها عبارة عن زمن ضائع بالنسبة للمعرفة: أي لم يحصل فيها أي شيء على المستوى العلمي أو الفكري. وقد ترسخت هذه الصورة بعد انتصار الحداثة. صحيح أنهم كانوا في القرنين السابع عشر والثامن عشر يعترفون بأن العصور الوسطى قد وجدت، ولكن على هيئة ما قبل التاريخ، أي كفترة طويلة وغامضة. وفي ليل العصور الوسطى وظلامها البهيم، لم يعودوا يميزون شيئاً من شيء. وكان ذلك الليل يعني بشكل خاص مرحلة نوم العقل. وعصر النهضة نفسه فهم ذاته على أساس أنه تسفيه لهذه العصور المظلمة، وكإعادة اتصال مع الكنوز المعرفية والأدبية للعصور اليونانية والرومانية الزاهرة. بمعنى أنهم قفزوا فوق سقف العصور الوسطى ـ أي فوق ألف سنة! ـ لكي يعانقوا فيرجيل وأفلاطون وأرسطو. وكان الشاعر الفرنسي لوكونت دوليل (١٨١٨ ـ ١٨٩٤) يتحدث عن العصور الوسطى على النحو التالي: آه، يا لتلك العصور البشعة للكهنوت المسيحي وانتشار البرص والأوبئة والمجاعات. كان ذلك في عزِّ القرن التاسع عشر، أي في الوقت الذي بلغ فيه احتقار العصور الوسطى أوجه، وقت الحداثة الوضعية الظافرة.

لنستمع إلى ويليام ويويل الاستاذ في جامعة كامبردج في أواسط القرن التاسع عشر، يدين تلك العصور وعدم تقديمها لأي شيء يذكر في مجال العلم: «سوف نتحدث الآن عن فترة طويلة وصحراوية بالنسبة للعلم. وهي تتموضع بين الفعالية العلمية للإغريق القدماء، وبين الفعالية العلمية لأوروبا الحديثة. إنها تقع بين بين. ويمكننا أن ندعوها لهذا السبب بالفترة الراكدة للعلم»(١).

هذا الحكم ليس جديداً، فقد تم التأكيد عليه كثيراً منذ فرانسيس بيكون بحسب أقوال جورج غوسدروف(٢) الذي اعتمدنا عليه كمرجعية أساسية في كتابة هذه الدراسة. ومن المعلوم أن فرانسيس بيكون (١٥٦١ ـ ١٦٢٦) هو أحد مؤسسي العلم الحديث بالإضافة إلى غاليليو وديكارت. وقد بلغ أوج نفوذه في عصر التنوير حيث اعتبره الموسوعيون «أعظم الفلاسفة وأكثرهم كونية وفصاحة». بمعنى أنهم فضلوه على ديكارت رغم أنه فرنسي مثلهم. والواقع أن المرجعية الكبرى لفلاسفة التنوير الفرنسي كانت إنجليزية، فإنجلترا سبقت غيرها من بلدان أوروبا إلى الحداثة، واستيقظت علمياً وفلسفياً وصناعياً قبل غيرها. بعدئذ تبعتها فرنسا ثم ألمانيا. ولكن رافقها في الوقت ذاته بلد آخر لعب دوراً مهماً جداً في اقتناص الحرية الفكرية والتنوير هو: هولندا. وسوف نلتقي بهذا البلد أكثر من مرة في الفصول المقبلة.

يقول ويليام ويويل مرة أخرى عن العصور الوسطى: «كانت أفكار الناس آنذاك مظلمة أو مبلبلة. وكان استعدادهم للمطابقة بين المبادئ العامة وبين حقيقة الواقع قد ضعف. ولذلك كانت جهودهم تذهب عبثاً لأنهم ضاعوا وسط المفاهيم الهلامية الغامضة واللاواقعية»(٣). كانت أفكار الناس في العصور الوسطى مضطربة أو مشوشة، وكان فكرهم مستعبداً أو مقيداً. كانوا يميلون للشروحات والشروحات على الشروحات إلى ما لا نهاية. وكانوا ميالين للتعصب الذي يؤدي إلى الدوغمائية في الفكر. بالإضافة إلى ذلك كانوا غاطسين في الغيبيّات والابتعاد عن الواقع. ومن هنا كان تدفق الفلسفة الأفلاطونية الجديدة والشطحات الخيالية والميل لعلم التنجيم والخيمياء والسحر. باختصار يمكن القول بأن النزعة الصوفية ـ الطرقية بأشكالها المختلفة كانت تمثل الصفة المهيمنة على فكر العامة والخاصة في آن معاً. وكانت هذه النزعة الصوفية مضادة

---

(١) أنظر ويليام ويويل: **تاريخ العلوم الاستقرائية**، William Whewell, *History of the Inductive Sciences*, London, 1837, vol. 1, p. 235.

(٢) أنظر جورج غوسدورف: **منشأ العلوم الإنسانية**، Georges Gusdorf, *Les origines des sciences humaines*, Paris, Payot, 1967، خصوصاً الفصل المكرس لثقافة العصور الوسطى.

(٣) أنظر: ويليام ويويل، مرجع مذكور، ص ٢٣٥ ـ ٢٣٦.

للموقف العلمي: أي الذي يتمثل ببلورة أفكار واضحة، أفكار تُستخدم بشكل دقيق من أجل وصف العلاقات بين الظواهر. وهكذا تبدو العصور الوسطى، ضمن هذا المنظور، بمثابة عصور انحطاط بالنسبة للثقافة. فلم تكن عاجزة فقط عن إضافة أي شيء جديد إلى مجال العلم والتقدم، وإنما لم تستطع حتى أن تحافظ على مكتسبات العصور السابقة، وبخاصة العلم والفلسفة اليونانية.

كان الناس يأخذون علومهم آنذاك من بطون الكتب الصفراء التي علاها الغبار، وليس من ملاحظة الطبيعة بشكل عياني وتجريبي دقيق. فحتى عندما كانوا يريدون دراسة علم الحيوان مثلاً كانوا يلجأون إلى استشارة الكتب العتيقة بدلاً من مراقبة الحيوانات كما هي عليه في الطبيعة. من هو المسؤول عن هذا الوضع؟ من الذي أوقف حركة التقدم العلمي طيلة ألف سنة تقريباً؟ إنها الكنيسة المسيحية. وذلك لأن الثقافة كانت محتكرة كلياً بين أيديها. كان المتعلمون الوحيدون آنذاك هم رجال الدين. هذه هي أطروحة فلاسفة التنوير الذين شنُّوا حرباً شعواء على الكنيسة، وقالوا إنّ الكهنة والخوارنة والمطارنة هم الأعداء الألداء للعقل. واعتبروا أن كل الكوارث عائدة إلى خداع الكهنة وغشهم واحتيالهم على الناس. فالثقافة التي كانوا يبثّونها في المجتمع كانت تقليدية خاضعة لمبدأ الهيبة، أي هيبة النصوص والأقدمين. كانت ثقافة مستديرة نحو الماضي ومهووسة بالتهذيب الأخلاقي (أو بالأحرى الوعظ الأخلاقوي) أكثر مما هي مهووسة بالتعليم. وقد رسخت في المجتمعات الأوروبية مفهوماً خاطئاً عن المعرفة. ولم تكن الملاحظة المباشرة للطبيعة تلعب فيها أي دور. فالكاهن لم يكن يهتم إطلاقاً بالعلم التجريبي، بل كان ينفر منه ويزدريه باعتبار أنه يمثل تطاولاً على القدرة الإلهية. ذلك أن تفسير الظواهر الطبيعية كالرعد والبرق والمطر وما إليها عن طريق السببية العلمية لا عن طريق القوى الغيبية كان يشكل تحدياً لا يحتمل بالنسبة له. وبالتالي فقد ضحَّت التربية الكهنوتية بملكة الملاحظة والاكتشاف والعيان لصالح الخضوع للنصوص والتعليق عليها إلى ما لا نهاية. فكل الحقائق موجودة في النصوص، وبالتالي فلا يمكن اكتشاف أي شيء جديد تحت الشمس.

في أواخر القرن التاسع عشر يؤلف الباحث الأمريكي أندرو د. وايت كتاباً بعنوان: **تاريخ الحرب بين العلم واللاهوت في العالم المسيحي**[(١)]. والعنوان وحده

(١) انظر اندرو د. وايت: **تاريخ الحرب بين العلم واللاهوت في العالم المسيحي** :Andrew D. White *A History of the Warfare of Science and Theology*. London, Prometheus Books (1st ed. 1896, Last ed. 1994).

يكفي للدلالة على مضمونه. ففيه يصور لنا تلك المعركة المتخلفة التي خاضتها الأصولية المسيحية لكي تمنع بكل الوسائل تفتح الحقيقة العلمية وانتشارها. ونعلم أن هذه الحقيقة هي وحدها القادرة على دحر الظلمات وإزالة عهد الأوهام. والدليل على ذلك ما فعلوه بروجيه بيكون الذي عاش بين عامي ١٢١٤ و١٢٩٤، أي في عزّ القرن الثالث عشر. فقد كانت عبقريته التجريبية كافية وحدها لكي تضمن انتصار العلم والتكنولوجيا قبل بضعة قرون من انتصارها في العصور الحديثة. وكان سيوفّر علينا المرور بعدة قرون أخرى مظلمة. ومن المعلوم أنه استوحى أعمال العالم العربي الحسن بن الهيثم في مجال البصريات. ولكن محاكم التفتيش الكهنوتية لم تسمح له للأسف بأن يمضي في مهمته إلى نهاياتها. فأوقفوه عند حده ولجموه. ثم يقيم الباحث الأمريكي المذكور لائحة طويلة بأسماء العلماء الذين أدانهم بابوات روما ومحاكم التفتيش لمجرد أنهم فكروا بتقدم العلم.

بالطبع فإن هذه الإدانة الشاملة للعصور الوسطى لا يمكن أن يوافق عليها أولئك الذين يعتبرون المسيحية شيئاً آخر غير العداء الأزلي للفكر الحر. فعندهم صورة أخرى عن المسيحية غير الصورة التي شاعت في أوروبا بعد عصر التنوير وانتصار الحداثة نهائياً في القرن التاسع عشر (على الأقل في الفترة الثانية للعصور الوسطى: أي الفترة الواقعة بين القرنين الثاني عشر والخامس عشر). ثم يقولون بأن العصور الوسطى لم تخلُ كلياً من التجريب العلمي والملاحظة الواقعية لظواهر الطبيعة. ثم ينبهنا بعض الباحثين إلى الحقيقة التالية: وهي أن العلم الإغريقي كان قد ذبل ومات قبل ظهور المسيحية بوقت طويل. وبالتالي فليست المسيحية هي المسؤولة عن إيقاف تقدم العلم. فالواقع أن العلم الإغريقي لم يلمع إلا لفترة قصيرة نسبياً أيام أرسطو ثم سرعان ما ذبل ومات بسبب انتصار الأسطورة على العقل في العصور اليونانية ـ الرومانية المتأخرة. وبالتالي فإن العصور الوسطى لم تقتل العلم، وإنما اتبعت الحركة ذاتها التي قتلته سابقاً. وإذن، فلماذا نتهم العصور الوسطى والمسيحية بذلك فقط؟ لماذا لا نتهم الإمبراطورية الرومانية التي لم تكن مسيحية وإنما وثنية والتي لم تضف شيئاً يُذكر إلى علم أرسطو؟

في الواقع إن هناك تصورين متضادين في الغرب للعصور الوسطى: تصور يبالغ في تسفيهها والحطّ من شأنها واعتبارها ظلمات في ظلمات، وتصور يدافع عنها ويحنُّ إليها. ويدافع عن الأول تيار الأغلبية العلماني الذي تشكل بعد عصر التنوير وانتصر في القرن التاسع عشر. ويدافع عن الثاني تيار الأقلية المسيحية الذي يأسف لانقضاء تلك العصور وتراجع نفوذ المسيحية عن وجه المجتمعات الأوروبية. فلا تزال هناك تيارات

مسيحية ناشطة في المجتمعات الأوروبية المعاصرة، ينبغي ألا ننسى ذلك، وهي تحاول الدفاع عن مواقعها وقيمها في وجه الحداثة الوضعية الكاسحة. ولكنها مسيحية متطورة قبلت (بعد لأي) بهضم نتائج الثورات العلمية والفلسفية التي حصلت في القرون الثلاثة الماضية. ولولا ذلك لربما كانت قد انقرضت. فقد فشل التيار الأصولي المتزمت في مقاومة العصر والاكتشافات وتقلّص إلى أقصى حد ممكن. مهما يكن من أمر فإن فكرة العلم وشخصية العالم كما ابتدأت تتبلور في القرن السابع عشر الميكانيكي، قرن غاليليو وكيبلر وديكارت، لم تكن موجودة في القرون الوسطى. هذه حقيقة لا ريب فيها. ولكن لا ينبغي أن نلوم العصور الوسطى على عدم معرفة شيء كانت عاجزة عن معرفته أو كان يشكل اللامفكَّر فيه أو المستحيل التفكير فيه بالنسبة لها! حذار من الإسقاط: أي إسقاط مفاهيم العصور الحديثة ومكتشفاتها على العصور القديمة، أو العكس. فالإسقاط أو المغالطة التاريخية هي أكبر جريمة يمكن أن يرتكبها المؤرخ. في الواقع إن العلم الحديث لم يتشكل إلا بعد أن تغيرت علاقة الإنسان مع نفسه ومع العالم واللَّه أيضاً. كان ينبغي أن تحصل متغيرات راديكالية على هذا المستوى لكي يصبح تشكل العلم الحديث أمراً ممكن التحقيق. كان ينبغي أن ينهار عالم القرون الوسطى أو نظامه الفكري أو حقله الإبستمولوجي، وهو النظام المبنيّ على العقلية الرمزية ـ الخيالية، لا المادية المحسوسة ولا الواقعية. ينبغي أن نذكّر هنا مرة أخرى بالسمات الأساسية للعصور الوسطى:

الشيء الذي كان يهيمن على عقلية الناس في القرون الوسطى ويحسم موقفهم من العالم والأشياء هو شعورهم بعدم الطمأنينة، بانعدام الأمن والأمان، وكان ذلك على كافة المستويات: المادية والمعنوية. فمن الناحية المادية كان النظام الإقطاعي يسحقهم تحت وطأته وكانت الكوارث الطبيعية تخيفهم وتدمر محاصيلهم من دون أن تكون لهم أي حيلة في الأمر. وبالتالي كان الناس عرضة للمجاعات والأوبئة ـ وبخاصة وباء الطاعون ـ في كل لحظة. وكان هذا المرض يحصدهم جماعات ووحداناً، ويترك قراهم وأريافهم خالية من البشر تقريباً إذا ما أصيبوا به. وأما فيما يخص الأمان المعنوي أو الروحي فلم يكن هو الآخر مضموناً على الرغم من كل الصلوات والابتهالات والأعمال الخيرية التي كانوا يقومون بها لإنقاذ أرواحهم ونيل مرضاة اللَّه. وكان أحد الدعاة المسيحيين في القرن الثالث عشر يقول إن نسبة الناجين يوم القيامة لا تتجاوز الواحد من كل مائة ألف شخص! أي عشرة على مليون! وأما البقية فمصيرهم في النار وبئس المصير. وكان مجرد التفكير بهذا المنظور يرعب الإنسان المسيحي ولا يتركه ينام قرير العين. لذلك، ولكي يطمئنوا أنفسهم قليلاً، فإنهم كانوا يقومون بزيارة الأضرحة،

أضرحة القديسين، وينفقون كل ما يستطيعون في الأعمال الخيرية لكي تشفع لهم العذراء أو أحد القديسين يوم القيامة. وقد استغل رجال الدين ـ أو قل قسماً منهم ـ هذا الوضع، وراحوا يغتنون ويجمعون ثروات طائلة على حساب الشعب الفقير الجاهل. وانتشرت صكوك الغفران في كل مكان: بمعنى أنك عندما تدفع مبلغاً معيناً لهذا الكاهن أو ذاك فإن روحك تصعد نحو السماء درجة إضافية وربما أُنقذت يوم الحساب ودخلت الجنة إذا ما دفعت أكثر، أي كل ما عندك. وقد اغتنى كرادلة روما والفاتيكان والبابا نفسه من جراء صكوك الغفران هذه. فقد كانوا "يحلبون" الشعب الفقير المؤمن حتى آخر قطرة! ومن المعلوم أن صكوك الغفران هي التي دفعت بلوثر إلى إعلان ثورته الشهيرة وتدشين حركة الإصلاح الديني في أوروبا.

ولم يكن أناس القرون الوسطى يصدقون شيئاً إلا إذا كان له سند في الماضي، وبخاصة لدى السلطات العليا المأذونة للعقيدة المسيحية. إذ يكفي أن تقول بأن أحد آباء الكنيسة قد ذكر هذا الشيء لكي يصدقه الناس من دون مناقشة. ينبغي أن تنقل كلامك دائماً عن سيادات الماضي أو تدعمه بأقوالها لكي يحظى بالموافقة الفورية. ولا يخطر على بال أحد عندئذ أن يتحقق من صحة هذا الاستشهاد أو هذا النقل عن القديسين القدماء. لا. يكفي أن تقول فلان عن فلان، أو قال بولس أو بطرس لكي يصدق الناس. هكذا نجد أن التعلُّق بالماضي أو مرجعية الماضي كانت قوية جداً. وكانوا يخشون أي تجديد ويعتبرونه بدعة شيطانية. وكانت الكنيسة تسارع إلى إدانة البدع. وقد فتحت مكتباً للتفتيش: أي لملاحقة البدع والزنادقة والخارجين عن "الطريق المستقيم". وقد أدانت التقدم التقني (أي المخترعات والآلات الحديثة)، كما أدانت التقدم الفكري سواء بسواء. فكل تجديد أو اختراع شيء مزعج بالنسبة لها[1]. وبالتالي فللبرهنة على أي شيء ينبغي أن تذكر استشهاداً من النصوص أو من أقوال القديسين وآباء الكنيسة، وإلا فإن كلامك لا معنى له. وذلك لأن عقلك لا يكفي للبرهنة على صحة ما تقول. وما هي قيمة العقل أمام كلام منقول عن القدماء؟ آخر شيء كان له معنى هو العقل، خصوصاً بالنسبة للفلاحين الفقراء، أي معظم الشعب.

يضاف إلى البرهان عن طريق القدماء والسيادات العقائدية المأذونة البرهنة عن طريق المعجزة. فهنا يكون البرهان قاطعاً لا يُناقش ولا يُمسّ. ينبغي أن نعلم هنا أن

---

(١) وهذا يشبه ما حصل في العالم الإسلامي لاحقاً عندما حاول رجال الدين منع إدخال الهاتف أو التلفزيون أو بقية الاختراعات "الشيطانية" إلى السعودية أو سواها. وبالتالي فالموقف الأصولي القروسطي واحد سواء أكان في المسيحية أم في الإسلام.

عقلية الناس في القرون الوسطى كانت تميل إلى تصديق كل ما هو غريب عجيب، أو خارق للعادة. ينبغي أن ننسى عقليتنا العلمية الحديثة ونغطس في الزمن عميقاً إلى الوراء لكي نفهم عقلية القرون الوسطى. ينبغي أن ننسى لكي نتذكر، أو أن نتذكر لكي ننسى. فالواقع أن أناس ذلك الزمان لم يكونوا ميَّالين إلى تصديق الظواهر التي يمكن البرهنة عليها عن طريق القانون الطبيعي أو التجربة المحسوسة. فهذه أشياء لا تهمهم ولا تخطر لهم على بال. بل إنها تزعج حساسيتهم وميلهم لكل ما هو غير طبيعي، لكل ما يتجاوز المألوف من معجزات وخوارق للعادة. كانوا يعيشون في مرحلة ما قبل العقلية العلمية، وكانت العقلية الأسطورية أو الخيالية أو الإنبهارية تسيطر على وعيهم من أقصاه إلى أقصاه.

وبالتالي فإن البرهنة عن طريق المعجزة كانت تشكل حجة قاطعة لا لبس فيها ولا غموض. ولذلك كثرت الحكايات التي تتحدث عن معجزات القديسين السابقين واللاحقين. وكان القديس يُعتبر كائناً غير عادي أو فوق العادة. وقد التقى الاعتقاد الشعبي بعقيدة الكنيسة الرسمية فيما يخص هذه النقطة. وكان يحق للشعب أن ينصّب القديسين حتى نهاية القرن الثاني عشر. ولكن بدءاً من القرن الثالث عشر راحت الكنيسة تحتكر هذه الوظيفة لصالحها. وأصبحت تطلب من المرشح لمرتبة القداسة جملة من المعجزات المهمة، وإلا فإنها ترفض الاعتراف بقداسته. بالطبع فإن أبطال المسيحية في العصور الوسطى كانوا هم المرشحين أكثر من غيرهم لاجتراح المعجزات. فمثلاً يروون أنه قد تدخل ملاك من السماء لإيقاف المبارزة الضارية بين بطلين هما "رولان" و"أوليفييه". وقد أوقف اللّه الشمس في إحدى الروايات الأخرى خدمة لعباده المؤمنين، وأعطى لجنود الإمبراطور شارلمان قوة فوق بشرية...

ولكن حتى الأشخاص العاديين يمكن أن يستفيدوا من هذه المعجزات أو الأعمال الخارقة للعادة ولكن بشرط أن يكونوا مخلصين للعذراء أو للسيد المسيح. فقد انتشرت في أوساط الشعب حكاية تقول بأن العذراء أنقذت لصاً من الشنق وسندته بيديها طيلة ثلاثة أيام لأنه كان يصلي لها قبل أن يذهب لارتكاب السرقة ويطلب منها أن تغفر له فعلته تلك. كما وأنقذت راهباً من الغرق على الرغم من أنه كان عائداً للتو من زيارة عشيقته. لماذا؟ لأنه لم يكن ينفك يذكرها في صلواته... وقس على ذلك. يحكى مثلاً أن القديس دومينيك الذي ظهر في القرن الثالث عشر كان يجتاز في أحد الأيام نهراً بالقرب من مدينة تولوز الفرنسية. وفي أثناء العبور وقعت كتبه في النهر. وبعد ثلاثة أيام من ذلك التاريخ جاء أحد الصيادين بالصدفة لكي يصطاد السمك. وأمسكت صنارته بكتلة كبيرة وظن أنها سمكة ضخمة فرفعها، فإذا بها كتب القديس سالمة

صحيحة كما هي. وهكذا بقيت ثلاثة أيام في الماء من دون أن تتلف أو أن يتغير حبرها... وكان الناس يصدقون. بل كلما كانت المعجزة خارقة للعادة أكثر كان إعجابهم بها أكبر. هكذا نجد أن الأوروبيين كانوا أيضاً متعلقين بالوعي التهويلي، الأسطوري، ولم يتوصلوا إلى الحداثة والعقلنة إلا بعد جهد جهيد.

المناظرة الكبرى بين العقل والإيمان:

لا ينبغي أن نعتقد بأن العصور الوسطى كانت كلها واقعة تحت هيمنة العقلية الأسطورية أو السحرية أو الخرافية. أو قل إنها لم تكن واقعة تحت تأثير ذلك بنفس الدرجة. إذ يجب التمييز هنا بين العصور الوسطى الأولى (بين القرنين الخامس والعاشر) والعصور الوسطى الثانية (بين القرنين الحادي عشر والرابع عشر) كما ذكرنا سابقاً. فالواقع أن العقلانية ابتدأت تدخل إلى أوروبا منذ القرن الثاني عشر وبلغت أوجها في القرن الثالث عشر. ثم استمرت في التصاعد أثناء القرنين الرابع عشر والخامس عشر وصولاً إلى مشارف عصر النهضة في القرن السادس عشر. وإذن فالعصور الأكثر إظلاماً وقتامة هي تلك التي تمتد منذ القرن الخامس الميلادي وحتى القرن العاشر أو الحادي عشر. بعدئذ ابتدأ الفكر العقلاني يدخل إلى الساحة الأوروبية عن طريق العرب. وسوف نتعرض إلى هذه النقطة مطولاً فيما بعد. ولكن يمكن القول بأن عامة البشر ظلوا واقعين تحت تأثير الحساسية الأسطورية أو العقلية الخيالية ـ الرمزية ليس فقط طيلة العصور الوسطى، بل حتى مشارف عصر التنوير والقرن التاسع عشر حين انتصرت العقلانية وترسخت نهائياً. وحدها النخبة المثقفة أو المتعلمة أخذت تتحرر شيئاً فشيئاً من عوالم العصور الوسطى أو من ظلماتها الشديدة العتمات.

وقد رافق دخول العقلانية الفلسفية ظهور الجامعات لأول مرة، وكذلك تطور المدن وازدهار الفعالية التجارية فيها أو فيما بينها. إذ ينبغي أن نربط هنا بين التطور الفكري والتطور المادي أو بين استيقاظ العقل ونموِّ الحركة الإقتصادية والتجارية. فالعقلانية لا تستطيع أن تنتشر أو أن تصمد طويلاً بدون دعامة مادية تسندها. فقد تم تأسيس جامعة السوربون في باريس في القرن الثالث عشر وكذلك جامعة أوكسفورد في إنجلترا أو جامعة بولونيا في إيطاليا. ولحقتها بقية الجامعات الأوروبية في القرن الرابع عشر. وأُسست مراكز ترجمة لنقل العلم عن العرب والإغريق في طليطلة وبرشلونة وصقلية والبندقية... الخ. وهكذا بالإضافة إلى العقلية السحرية أو الخرافية التي تسيطر على عامة الشعب، راحت تظهر بذور العقلانية والمنهجية الجديدة المشهورة باسم: المنهجية السكولائية (أي المدرسانية، من سكولا: مدرسة باللغة اللاتينية). ولا ينبغي

أن نستهين بالمنهجية المدرسانية التي احتقرت فيما بعد وأصبحت ذات معنى سلبي بسبب تفريغها من مضمونها بعد أن استخدمت عدة قرون وتحولت إلى نوع من التكرار والاجترار الفارغ. وهكذا يمكن فهم "السكولائية" بمعنيين: معنى إيجابي أو حيادي على الأقل، ومعنى سلبي جداً يدل على العقم الفارغ. فنقول أحياناً: دعنا من هذه المناقشة السكولائية، أو البيزنطية العقيمة... هذا لا يعني بالطبع أن العقلية الخيالية أو الرمزية قد اختفت من الساحة بمجرد دخول الفلسفة العربية والأرسطوطاليسية. لا، وإنما حصل تعايش بين كلتا المنهجيتين إذا جاز التعبير أو كلتا العقليتين: العقلية الأسطورية، والعقلية الفلسفية. بل وتعايش هذان النظامان داخل وعي الشخص الواحد نفسه. وعبر هذا التناقض والتضاد والتعارك بينهما راح النظام العقلاني يتغلّب شيئاً فشيئاً ويقلص من أهمية المنهجية السحرية أو الأسطورية. لنستمع إلى مؤسس علم الاجتماع الفرنسي دوركهايم يتحدث عن خفايا ذلك الصراع ورهاناته:

«لقد أدخلت المنهجية المدرسانية (أو السكولائية) بذرة العقل إلى رحم العقيدة الدينية، في الوقت الذي رفضت فيه إنكار هذه العقيدة. وحاولت أن تقيم توازناً بين هاتين القوتين الكبيرتين اللتين كانتا تسيطران على أناس القرون الوسطى: قوة العقل الأرسطوطاليسي، وقوة العقيدة المسيحية. وفي هذا التوازن الحرج كانت تكمن عظمتها وبؤسها في آن معاً. لقد قدمت لنا تلك الفترة المعذّبة والقلقة مشهداً مأساوياً ومثيراً حقاً. فقد كانت شديدة البلبلة والاضطراب. وكانت متمزقة تتراوح بين احترام التراث وبين جاذبية الفكر الحر أو التفحص الحر للظواهر والقضايا. كانت تتراوح بين الرغبة في البقاء مخلصةً للكنيسة المسيحية، وبين الحاجة المتزايدة للفهم والتعقُّل. فهذه العصور التي صوَّروها أحياناً وكأنها غاطسة في نوع من السكون والفتور العقلي، لم تعرف هدوء الروح ولا طمأنينة البال. لقد كانت منقسمة على نفسها ومشدودة في عدة اتجاهات متضادة. لقد كانت العصور الوسطى إحدى اللحظات التي شهدت فيها الروح البشرية القدر الأكبر من التوتر والغليان والمخاض. لقد كانت فترة زرع البذور وتمهيد الأرض، ولم تكن فترة الحصاد. فالحصاد جاء فيما بعد، في العصور التالية، وسط الفرح وبهجة الشمس، وفي عزّ تألق القرنين السابع عشر والثامن عشر»[١].

هكذا نجد أن بذور العقلانية كانت قد زرعت في العصور الوسطى المتأخرة، أي بدءاً من القرن الثالث عشر أو ربما الثاني عشر، ولم تكن كلها ظلاماً في ظلام كما

---

(١) استشهد بهذا النص آلان دوليبيرا في كتابه Alain de Libera: *Penser au Moyen - Âge*, op. cit., p. 352. ولكنه أعطاه معنى غير المعنى الذي نقصده هنا.

أوهمتنا الصورة الشائعة عنها في الكتب المدرسية والجامعية. يبقى صحيحاً القول بأن العصور الوسطى الأولى[1] كانت مظلمة حقاً ومعادية للعقل أو تشتبه به على الأقل. فقد كان يوجد منذ بداية المسيحية اتجاه معاد للعقل واحتقاري للعلم. لماذا؟ لأنهم كانوا يظنون أن العقل والعلم يحرفان الإنسان عن المهمة الوحيدة والأساسية المطلوبة منه على هذه الأرض: تأمين نجاته في الدار الآخرة. ينبغي أن نخرج من عقلية الحداثة الراهنة ونغطس في الماضي البعيد لكي نفهم ذلك. الإنسان الأوروبي المعاصر لا يفكر إلا في العمل والإنتاج وتجميع المال اللازم للاستمتاع بهذه الحياة الدنيا والشبع من عصر الاستهلاك والمتع والملذات. ولا تخطر على باله لحظة واحدة مسألة الحياة الآخرة لأنها لم تعد موجودة بالنسبة إليه بكل بساطة. هناك حياة واحدة فقط، وينبغي الاستمتاع بها إلى أقصى حد قبل أن تفوت. وأما بالنسبة للإنسان القروسطي فإن الحياة الأخرى كانت تمثل حقيقة واقعة لا ريب فيها. بل كانت أكثر واقعية وأهمية من هذه الحياة الدنيا، الزائلة، والهشة، والفانية. لا يمكن أن نفهم عقلية القرون الوسطى إذ لم نأخذ بعين الاعتبار هذه النقطة الحاسمة. وكل تاريخ الغرب الحديث ليس إلا صراعاً بين هذين التيارين: التيار الإيماني الناسك والزاهد، والتيار العقلاني أو العلماني الدنيوي. وقد استمر الأمر على هذا النحو طيلة عدة قرون حتى انتصر التيار الثاني بشكل حاسم في القرن التاسع عشر. وينبغي أن نقرأ ملحمة هذا الصراع الكبير بكل حلقاته ومراحله لكي نفهم كيفية تشكّل الغرب الحديث، أو كيفية تشكّل الحداثة. فالأمور أكثر تعقيداً أو تشعباً مما نظن. ويمكن القول بأنه لم يتح للعقل البشري أن يخوض مثل هذه المغامرة الكبرى بمثل هذا الاتساع والشراسة إلا في أوروبا الغربية، وبدءاً من عصر النهضة. أما في العصور الوسطى المتأخرة فقد زرعوا البذور الأولى كما يقول دوركهايم، ولكنهم لم يشهدوا قطف الثمار. وهذه هي مسيرة التاريخ: الأوائل يزرعون والأواخر يحصدون.

إذا كان إهمال العلم والعقل قد سيطر على النصف الأول من القرون الوسطى المسيحية، فإن بذرتهما قد أخذت تزرع بدءاً من القرن الثاني عشر وبتأثير من العرب والإغريق كما قلنا. وقد أدى زرع البذور الفلسفية إلى اندلاع أزمة في الوعي المسيحي بين أولئك المستسلمين لليقينيات اللاهوتية والذين يفسرون كل شيء عن طريق تدخل

---

(١) ولكن في تلك العصور بالذات كانت حضارتنا العربية ـ الإسلامية في أوجها (بين القرنين الثامن والثاني عشر الميلادي). كنا نعيش العصر الذهبي للعباسيين والبويهيين والأندلسيين، وبالتالي فعندما استيقظوا نمنا وما زلنا نائمين إلى اليوم.

القدرة الفوقية، وبين أولئك الذين أصبحوا يتجرأون على استخدام العقل من أجل الكشف عن أسباب الظواهر. لنستمع الآن إلى أحد أوائل ممثلي الاتجاه العقلاني في المسيحية الأوروبية غيوم الكونشي (١٠٨٠ ـ ١١٤٥)، الذي كان معاصراً للغزالي في الجهة الإسلامية أو جاء بعده بقليل. يقول غيوم مهاجماً الاتجاه الأصولي المغلق في المسيحية:

«بما أنهم يجهلون قوى الطبيعة فإنهم يريدون أن ينضمّ الجميع إليهم في جهلهم هذا. إنهم يرفضون كل بحث أو تقصٍّ عن الحقائق ويريدوننا أن نؤمن بشكل ساذج على طريقة الفلاحين: أي دون أن نبحث عن أسباب الظواهر أو عللها. ونحن نقول بأنه ينبغي البحث عن كل شيء أو عن كل ظاهرة طبيعية. وإذا ما علموا بأن شخصاً ما يقوم بالبحوث التجريبية فإنهم يشتبهون به ويتهمونه بالزندقة»[١].

هكذا ابتدأت لأول مرة أعراض التوتر بين الإيمان المسيحي والمعرفة العقلانية، وذلك ضمن المنظور الذي سيتفاقم لاحقاً ويؤدي إلى محاكمة غاليليو من قِبل الكنيسة. وراح المسيحيون العقلانيون يلومون المسيحيون الجامدين (أو الأصوليين) لأنهم يأخذون النصوص المقدسة على حرفيتها بدون أي تفسير أو تأويل مناسب. عندئذ ظهر علم التيولوجيا (أو اللاهوت) في القرن الثاني عشر وتبلور على يد أحد كبار فلاسفة المسيحية الأوروبية بيير أبيلار (١٠٧٩ ـ ١١٤٢). ويُعتَقد بأنه تأثر بأفكار الفيلسوف المسلم ابن باجة، وكان مشهوراً بعقلانيته وتحكيمه للمنطق العلمي والفلسفي. هكذا ابتدأ العقل يتخذ مسافة عن المعنى الحرفي للنصوص المقدسة ويحاول تأويلها بشكل تتطابق فيه مع معطيات العلم. بالطبع فلم يكن أحد يفكر آنذاك بإنكار التأكيدات الواردة في تلك النصوص، وإنما كانوا يريدون فقط القيام بتأويلها بشكل عقلاني بعد استخدام منطق أرسطو كأداة لذلك. وهكذا تشكلت الفلسفة المسيحية التي تشبه إلى حد كبير الفلسفة العربية ـ الإسلامية من حيث أسئلتها وإشكالياتها (فأبيلار والقديس توما الاكويني يقابلان ابن رشد والغزالي مثلاً). الفرق الوحيد هو أننا سبقناهم إلى تبنّي العقلانية والمنطق الإغريقي ثم أخذوا هم عنا ذلك فيما بعد. فعندما كنا مستيقظين ومفتَّحي الأعين كانوا هم يغطّون في نوم عميق إبان العصور الوسطى الأولى. وعندما ابتدأنا ننعس وننام راحوا هم يستيقظون!... ولكن

---

(١) أنظر كتاب الأب شينو، أحد كبار علماء المسيحية الأوروبية المعاصرة: **علم اللاهوت في القرن الثاني عشر** Le Père Chenu, *La Théologie au XIIe siècle*. Vrin, Paris, 1957، والاستشهاد منقول عنه. وهو يشكل إدانة للإيمان الاستسلامي الجاهل أو التسليمي الذي ينكر العقل ويحقد عليه. وهو الإيمان الذي ساد في العصور الوسطى الأوروبية ولا يزال سائداً في العالم الإسلامي إلى حد كبير حتى الآن.

للأسف كان نومنا طويلاً، طويلاً. يقول جورج غوسدوروف بهذا الصدد ما يلي:

«إن انبثاق العقلانية في أوروبا أثناء القرون الوسطى المتأخرة يعود كما هو معلوم إلى دخول الفكر الإغريقي. وقد دخل إلى أوروبا اللاتينية المسيحية بفضل وساطة العلماء العرب واليهود الذين ترجموا كتب أرسطو وشرحوها أو علّقوا عليها. إن الجغرافيا الثقافية للغرب القروسطي توضح لنا مدى أهمية الإحتكاك بين الثقافات المختلفة»(١). فالمتأخر يأخذ عن المتقدم لا محالة. وقد كان العرب آنذاك هم منارة العلم والفكر بدون جدال. وشاءت الصدفة أن يقع اهتمام المترجمين اللاتينيين على كتاب **المنطق** أولاً من بين كتب أرسطو الغزيرة كلها. وقد أصبح معروفاً كلياً بدءاً من منتصف القرن الثاني عشر. وأدت ترجمته إلى نهضة رائعة للجدل (أو علم الديالكتيك والمحاجّة والأخذ والرد). ثم ظهرت في نهاية القرن الثاني عشر وبداية الثالث عشر ترجمات كتب أرسطو الأخرى على التوالي. نذكر من بينها كتب الفيزيقا والميتافيزيقا (أو الطبيعة وما بعد الطبيعة)، وكانت متبوعة بشروحات الفلاسفة العرب كابن سينا وابن رشد. ثم ترجمت الكتب العلمية أيضاً ككتاب **المجسطي** لبطليموس عام ١١٧٥ وكتاب **الهندسة** لأقليديس والكتب الطبية لجالينوس وأبقراط وكتب الفلك والتنجيم(٢)... الخ.

وقد أعطت هذه الترجمات دفعة جديدة للعلم وأنعشته بعد أن كان نائماً أو راقداً. بل ووصل العلم الأرسطوطاليسي إلى ساحة اللاهوت المسيحي نفسه. ومن المعلوم أن اللاهوت كان يمثل أم العلوم طيلة العصور الوسطى، تماماً كالفلسفة في العصور الحديثة، وهو يعني علم الأشياء الإلهية(٣). وراح رجال الدين المسيحيون يتساءلون: هل يمكن تحويل العقيدة المقدسة إلى علم؟ هل يمكن تطبيق المنطق الأرسطوطاليسي عليها من دون أن يؤدي ذلك إلى تشويهها؟ هكذا راحت هذه المسألة الأساسية تطرح نفسها وتشغل العصور الوسطى كلها. إنها مسألة المسائل: مسألة التوافق بين العلم/ والدين، أو بين العقل/ والإيمان. وانقسم الناس إلى قسمين، قسم مع هذا وقسم مع ذاك، وقسم ثالث يحاول التوفيق بينهما، وهو الأكبر والأهم من الناحية الفكرية. عندئذ راحت تتبلور أول تركيبة عقائدية كبرى في الغرب. وساهم في بلورتها شخص إسمه:

---

(١) Georges Gusdorf, *Les origines des sciences humaines*, op. cit., p. 207.

(٢) بالطبع فإن الترجمة كانت تتم من العربية، لغة العلم في كل أنحاء أوروبا المسيحية آنذاك، إلى اللاتينية، وكان علماء أوروبا مبهورين بفلاسفتنا وبخاصة ابن سينا وابن رشد مثلما نحن مبهورون الآن بديكارت، أو كانط، أو هيغل...

(٣) كلمة تيولوجيا الأجنبية مؤلفة من مقطعين: الأول هو "تيوس" théos، أي الله، والثاني هو "لوجيا" logia، أي العلم. فيصبح معناها: علم الله. وهي تعني عموماً علم اللاهوت أو العلم بالإلهيات.

القديس توما الأكويني، وأنقذ الناس من حيرتهم ووجد الحل والمفتاح الذي كان الجميع يبحثون عنه من دون أن يجدوه.

ويقال بأن هناك ثلاث تركيبات فلسفية كبرى في تاريخ الغرب: الأولى هي تلك التي أوجدها أرسطو بالنسبة للعصور القديمة، والثانية هي تلك التي أوجدها توما الاكويني بالنسبة للعصور الوسطى، والثالثة هي التي أوجدها هيغل بالنسبة للعصور الحديثة. فقد كان هدف توما الاكويني عقد مصالحة بين العقيدة المسيحية من جهة، وبين الفلسفة اليونانية أو الأرسطوطاليسية من جهة أخرى. وكانت المشكلة الكبرى المطروحة على علماء اللاهوت المسيحي هي التالية: بعد أن اعترفنا بسلطة العقل، إلى أي مدى تتسع هذه السلطة؟ أليس لها حدود؟ هل يمكن أن نحجّمها أو نلجمها لكيلا تتجاوز حدودها وتتعدّى على سلطة الإيمان التي ينبغي أن تظل لها الأولوية؟ في الواقع إن التوافق بين كلتا العقيدتين لم يكن مضموناً بشكل مسبق. فأرسطو كان يفسر العالم وظواهره بشكل علمي دقيق ويعطي سلطة لا محدودة للعقل. كان يولي استقلالية ذاتية واسعة للمعرفة العقلانية. وكان يبلور تفسيره لظواهر العالم خارج إطار المسلمات اللاهوتية أو الدينية. ولهذا السبب فإن علمه صدم النفوس الصوفية المفعمة بالمثالية، أي صدم العقلية الإيمانية للمسيحيين في القرون الوسطى (مثلما صدم حساسية المسلمين أيضاً فحاولوا تخفيفه عن طريق مزجه بالأفلاطونية). ولكن المسيحيين الميّالين للتجديد والتفكير الحر سرعان ما تبنوه لكي يعارضوا به التيار الآخر في المسيحية: أي التيار المنغلق إلى حد الظلامية المطبقة.

هكذا نجد أن دخول أرسطو والعلم العربي قد أثار اهتزازاً داخل ساحة المسيحية الأوروبية، بل وأدى إلى اختلال توازن الفكر فيها. فقبله كانت الأمور محسومة. كانت المسلمات اللاهوتية للعقيدة المسيحية مسيطرة سيطرة تامة كاملة. والآن طرأ شيء جديد، أو قل دخل منافس جديد إلى الساحة ألا وهو: فلسفة أرسطو. فما العمل؟ من يستحق أن يُتبع، هذا أم ذاك؟ وأحس فقهاء المسيحية وكذلك السلطات السياسية أيضاً بخطورة الوضع. فقد رأوا في الفلسفة اليونانية تحدياً لسلطة الإيمان أو تهديداً لمواقعهم الراسخة. فقد أصبح العقل يتجرأ على أن يطلب من الإيمان براهين على صحة مقولاته وعقائده!!... متى كان ذلك ممكناً؟ ينبغي أن نتوقف هنا لحظة لكي نتحدث عن الجو الثقافي السائد قبل هجمة الفلسفة الأرسطوطاليسية على المسيحية الأوروبية في القرون الوسطى. كانت عقيدة القديس أوغسطينوس (٣٥٤ ـ ٤٣٠م) هي المسيطرة على المسيحية منذ قرون عديدة. وكانت تتموضع داخل خط التراث الأفلاطوني أو الأفلاطوني الجديد ولا علاقة لها بأرسطو. ومن المعروف أن المسيحية تستطيع أن

تتصالح بسهولة مع مثالية أفلاطون، ولكن ليس مع واقعية أرسطو أو علميته البحتة. والواقع أن القديس أوغسطينوس لم يكن رجل علم، بل كان خطيباً بلاغياً متمرساً بالعلوم الأدبية بشكل عام. وكان أيضاً حكيماً وصوفياً مهموماً قبل كل شيء بالتجربة الروحية الداخلية والتأمل العميق في الشؤون الإلهية. ولكن هذا لا يعني أنه كان ينكر أهمية العقل. على العكس، فقد كان أول من صالح العلم والإيمان بعد أربعة قرون على خصومتهما بسبب اشتباه المسيحية بين القرنين الأول والرابع للميلاد بالأصول الوثنية للعلم والفلسفة الإغريقية. فهو الذي قال العبارة الشهيرة: ينبغي أن تفهم لكي تؤمن. وبالتالي فهو لم يكن من دعاة الإيمان الأعمى أو الظلامي. وكان يقول إنّ العلم ضروري لفهم الكتابات المقدسة. وهنا تكمن فائدته الأساسية. فالخطأ في فهم الكون أو الطبيعة ليس خطيراً بحد ذاته ضمن منظوره الديني. ولكن إذا كان هذا الخطأ يصل إلى الإيمان فإنه يصبح كارثة. فهنا الخطأ ممنوع لأنه يخص الأشياء الإلهية والنجاة في الدار الآخرة. والدليل على عبقرية القديس أوغسطينوس أو عقلانيته بمقياس عصره هو أنه كان يقول بإعادة تأويل الكتابات المقدسة إذا ما تعارضت مع العلم، وهذا ما سيكون عليه موقف ابن رشد لاحقاً كما سنرى. هذا في حين أن الكنيسة كانت تقول العكس: ينبغي تغيير العلم! وهذا هو موقف الأصوليين الظلاميين في كل الأديان. ولكنه، ككل اللاهوتيين، كان يعتبر العلم الأرضي أو الدنيوي أدنى مرتبة من الحكمة العُلوية أو الإلهية. لماذا؟ لأن الحكمة العلوية تدرس الأشياء الأبدية الخالدة ولا تهتم إلا بالشيء الأساسي: نجاة الروح في الدار الآخرة. هذا في حين أن العلم الدنيوي يهتم بالأشياء العرضية الزائلة، أشياء الحياة الدنيا.

يضاف إلى ذلك أن العلم يشجع على الزهوّ والخيلاء واعتداد الإنسان بنفسه أكثر مما ينبغي كما يقول القديس بولس. وبالتالي «فهو أصل الحرص والأنانية ومصدر كل الرذائل والنواقص. والعلم البشري لا يتطلب من أجل تشكله إشراقاً أو إلهاماً داخلياً، هذا في حين أن الحكمة العلوية هي ثمرة الوحي والإلهام. وشتان ما بين العلم الأرضي والعلم السماوي. وبالتالي فهي تعلمنا التواضع إلى درجة الهوان والذل وليس الغرور والتعجرف. إنها تعلمنا الزهد في الحياة الدنيا والابتعاد عن الملذات والشهوات»[١].

هكذا نجد أن كل شيء، ضمن منظور القديس أوغسطينوس، هو عفو وغفران،

---

(١) انظر الفقرة المضيئة التي كرسها جورج مينوا للقديس أوغسطينوس في كتابه: Georges Minois, *L'Eglise et la science, Histoire d'un malentendu. De Saint Augustin à Galilée*. Fayard, Paris, 1990, pp. 110 - 121.

وحي وإلهام. كل شيء يخضع للإيمان بما في ذلك العقل والطبيعة ذاتها. فالإيمان يغمر كل شيء ويغطّي على كل شيء. ولا يوجد أي فصل بين مجال الفلسفة/ ومجال اللاهوت. فالفلسفة ليست إلا خادمة ذليلة لعلم اللاهوت المسيحي. ولكن إذا كانت عقيدة القديس أوغسطينوس قادرة على الهيمنة الكلية طيلة العصور الوسطى الأولى، أي حتى مشارف القرن الثاني عشر، فإنها لم تعد قادرة على ذلك بعدئذ. فقد طرأت متغيرات ومعطيات جديدة كما قلنا. وانقسم فقهاء المسيحية بالتالي إلى قسمين أساسيين: قسم معجب جداً بفلسفة أرسطو ومستعد لتبنّيها كلياً حتى لو أدى ذلك إلى طمس التراث المسيحي أو النيل منه. وقسم آخر متمسك جداً بالتراث المسيحي ومستعد لمقاومة هذه الفلسفة الوثنية. وقد وجد توما الاكويني نفسه في مواجهة هذا الانقسام الروحي الخطير. ورأى النفوس متزعزعة ومنشقّة. وتكمن عبقريته في إيجاد حل مقنع لهذا الانقسام. وقدم توليفة ذات أهمية تاريخية كبرى. أقصد التوليفة (أو التركيبة) التي حاول إيجادها بين فلسفة أرسطو/ والتراث المسيحي. وهذا ما سنتعرض له مطولاً الآن.

القديس توما الأكويني والتوفيق بين العقل والنقل

قلنا إذن إنّ عقيدة القديس أوغسطينوس هي التي سيطرت على الفكر المسيحي طيلة قرون عديدة، وذلك قبل أن يظهر قديس آخر هو توما الأكويني ويعقلن الإيمان المسيحي. ينبغي العلم بأن القديس أوغسطينوس عاش بين عامي ٣٥٤ و٤٣٠، والقديس توما الأكويني بين عامي ١٢٢٥ و١٢٧٤.

ولا يزال التيار التومائي مستمراً في الفلسفة المعاصرة حتى يومنا هذا. فالمؤرخ الكبير للفلسفة ايتيان جيلسون ينتمي إليه[١]، وكذلك الفيلسوف جاك ماريتان[٢] وآخرين عديدين.

وقبل أن نستعرض ذلك ينبغي أن نذكر بعض نقاط الخلاف بين فلسفة أرسطو

---

(١) ايتيان جيلسون (١٨٨٤ ـ ١٩٧٨) Étienne Gilson: كان أستاذاً في الكوليج دو فرانس. من أشهر كتبه: **الفلسفة التومائية** (١٩٢١)؛ و**الفلسفة في العصور الوسطى** (١٩٢٢)، و**روح الفلسفة في العصور الوسطى** (١٩٣٢).

(٢) جاك ماريتان (١٨٨٢ ـ ١٩٧٣) Jacques Maritain: من كبار ممثلي الفلسفة التومائية والنزعة الإنسانية المسيحية في القرن العشرين. من أشهر كتبه: **عن الفلسفة المسيحية** (١٩٣٣)، و**النزعة الإنسانية الكلية** (١٩٣٦)، أي التي تجمع بين الدين والعلم أو بين الروح والمادة.

والعقيدة المسيحية. فأرسطو كان يقول بأن العالم أزلي أو قديم، هذا في حين أن المسيحية كانت تقول بأنه مخلوق، أي مستحدث وليس أزلياً. وأرسطو لم يكن يعتقد بوجود روح بدون جسد، بمعنى أن النفس تموت مع الجسد، هذا في حين أن المسيحية كانت تقول بخلود النفس بعد موت الأجساد. وكان أفلاطون، أستاذ أرسطو، يقول بخلود النفس أيضاً بعد الموت ويعتبر ذلك أملاً جميلاً يخفِّف من رعب الموت أو عدميته. ولذلك كان التصالح بين الفلسفة الأفلاطونية والمسيحية أسهل من التصالح بين الفلسفة الأرسطوطاليسية والمسيحية (والشيء ذاته ينطبق على الإسلام).

ثم جاء توما الأكويني وحاول تجاوز هذه الصعوبات عن طريق القول بوجود مجالين متمايزين تماماً للمعرفة: مجال خاص بالفلسفة/ ومجال خاص بعلم اللاهوت والدين. وبالتالي فهناك حقائق للعقل وحقائق للإيمان، ولا ينبغي الخلط بينهما.

وهكذا قدم توما الأكويني للفلسفة استقلاليتها الذاتية داخل مجالها الخاص، وكان بذلك أول فيلسوف "حديث" في القرون الوسطى. ولكنها كانت استقلالية نسبية كما سنرى ذلك فيما بعد. لنستمع إلى إيتيان جيلسون يصف الحل الذي اخترعه توما الأكويني من أجل إزالة التناقض بين العقل والإيمان:

«قال توما الأكويني بأن مجال الفلسفة تابع كله للعقل، ومجال اللاهوت تابع كله للوحي، أي في نهاية المطاف للسيادة الإلهية. فمبادئ الإيمان هي معرفة، ولكن معرفة من نوع خاص. بمعنى أنها ذات أصل فوق طبيعي ومتضَمَّنة في صياغات لغوية لا نستطيع نحن كبشر التوصل إلى فهم كل مضامينها. ولكن ينبغي أن نقبلها كما هي على الرغم من أننا لا نفهمها. وأما الفلسفة فلا ينبغي أن تقبل أي شيء إلا على ضوء النور الطبيعي للعقل وإلا إذا كان قابلاً للبرهنة عليه من قبل مناهجها فقط. فالفيلسوف يحاجج دائماً عن طريق البحث في العقل عن أسس محاجَّاته. ورجل الدين يحاجج دائماً عن طريق استمداد مبادئ محاجَّاته من الوحي»[١].

هكذا فصل توما الأكويني بين دائرتين للمعرفة والنفوذ: دائرة اللاهوت المتموضع داخل المجال الديني، ودائرة الفلسفة والعلم التابعة للمجال العقلي. وهكذا قام بعملية فكّ اشتباك بين الطرفين لكيلا يصطدما بعضهما ببعض. فمثلاً قِدَمُ العالم وخلود النفس هما حقيقتان تابعتان لمجال الإيمان ولا علاقة للفلسفة بهما. وبالتالي فينبغي الإيمان بهما دونما مناقشة أو محاجات عقلية. بمعنى أن العقل عاجز عن التوصل إليهما بطريقه الخاص، ولذا فلا ينبغي إجهاد النفس على غير طائل.

(١) Étienne Gilson, *La philosophie au Moyen - Âge*, op. cit., p. 528.

وأما دراسة الظواهر الطبيعية واستخراج قوانينها فهي من اختصاص العقل. للوهلة الأولى يبدو هذا الحل ذكياً ومقنعاً لأنه يتحاشى وقوع اصطدام بين العقل والإيمان. والواقع أنه شكَّل توليفة مقنعة بالنسبة للكثيرين منذ ذلك الوقت وحتى الآن، إذ لا يزال هناك تيار تومائي مسيحي ناشط في أوروبا المعاصرة كما ذكرنا آنفاً. ولكن ماذا نفعل إذا حصل تناقض بين هاتين الذروتين الأساسيتين؟ هل نتبع العقل أم الإيمان؟ على هذا السؤال يجيب توما الأكويني قائلاً:

«إن التوافق بين هاتين الذروتين المعرفيتين شيء مؤكد من حيث المبدأ، وإن يكن غير ظاهر من حيث الواقع... فتوافق الحقيقة أمر بدهي (المقصود الحقيقة الفلسفية مع الحقيقة الدينية). وبالتالي فمن المؤكد أن الحقيقة التي نتوصل إليها عن طريق الفلسفة لا يمكن أن تتعارض مع معطيات الإيمان. ولكن إذا ما حصل أن الحقيقة الفلسفية ناقضت العقيدة الدينية فينبغي عليها عندئذ ـ أي على الحقيقة الفلسفية ـ أن تُراجع نفسها أو تنقد نفسها لكي تصبح متطابقة معها»(١).

هذا يعني أن العقيدة اللاهوتية لها الكلمة الأخيرة في الموضوع وتتغلَّب على المعرفة الفلسفية إذا ما نشب أي تناقض أو خلاف بينهما. ولكن هذا الحل الذي يُعتبر تحصيل حاصل بالنسبة لرجل مسيحي كالقديس توما الأكويني قد يؤدي في نهاية المطاف إلى التضحية بالعقل. لندخل في تفاصيل الأمور هنا قليلاً: إن توما الأكويني يؤكد على التوافق الضروري، أو على الأقل الممكن، بين الفلسفة الأرسطوطاليسية والإيمان المسيحي. ولكن هذا الزعم يهمل الطابع الخاص للعلم الأرسطوطاليسي الذي يرتكز على مسلَّمات أو بدهيات الفكر اليوناني. وبالتالي فسوف يظهر يوماً ما أن هناك تناقضاً لا توافقاً لأن المسلَّمات التي ينطلق منها العقل اليوناني غير المسلَّمات التي تنطلق منها العقيدة المسيحية وجميع الأديان التوحيدية، ومن المستحيل "فبركة" أرسطو مسيحي أو متوافق مع المسيحية، كما يحاول أن يفعل توما الأكويني. فالمنظور الذي ينطلق منه زعيم الفكر اليوناني الوثني غريب كل الغرابة عن مبادئ العقيدة المسيحية. وبالتالي فينبغي الاختيار بين أرسطو/ ويسوع المسيح، أو بين العقل/ والإيمان، كما يقول جورج غوسدورف. وإذا ما حاولنا أن نصالح بأي شكل بين أرسطو والعقيدة المسيحية، أو بين العقل والإيمان فإننا قد نؤدي في نهاية المطاف إلى تشويه كل من العقل والإيمان في آن معاً. فالمصالحة بأي ثمن ليست مستحبة ولا ضرورية. هذه هي المعضلة السكولائية التي شغلت المفكرين في العصور الوسطى: أي المعضلة التي

---

(١) *Ibid.*

كانت تناقش في المدارس والجامعات طبقاً لمنهجية الجدل والمنطق. نقصد بالسكولاستيكا هنا كل ما يتعلق بالمدرسة (من سكولا، أي مدرسة باللغة اللاتينية): أي التعاليم الفلسفية التي كانت تُعطَى في المدارس الكهنوتية والجامعات الأوروبية بين القرنين العاشر والسابع عشر، والتي جاء ديكارت لكي يقضي عليها ويدشن فلسفة جديدة كما هو معلوم.

وكانت الميزة الأساسية لهذه التعاليم هي أنها مرتبطة باللاهوت وتحاول إيجاد توافق بين الوحي والنور الطبيعي للعقل. وأما من جهة أخرى فكانت تستخدم منهجية المحاجَّة القياسية أو المنطقية وقراءة الفلاسفة القدامى وشرحهم وبخاصة أرسطو. ولكن ينبغي أن نعلم أن هذا المذهب لم يكن يطرح مشكلة العقل والإيمان أو الفلسفة والعقيدة من خلال التفحُّص النقدي أو التاريخي للنصوص المسيحية (كالأناجيل مثلاً). هذا شيء كان مستحيلاً آنذاك أو قل كان سابقاً لأوانه. ولم يبتدئ فعلاً إلا في أواخر القرن السابع عشر على يد سبينوزا كما سنرى فيما بعد. وإنما كان يهدف إلى تبيان كيف أن الفلسفة الوثنية (أي الأفلاطونية والأرسطوطاليسية بشكل خاص) يمكن أن تتصالح مع مبادئ العقيدة المسيحية إذا ما عرفنا كيف نفهمها ونؤولها. بمعنى آخر: ينبغي تطويع الفلسفة اليونانية لكي تتلاءم مع مبادئ هذه العقيدة. هذا هو المعنى الحرفي للفلسفة السكولائية، أو للمذهب المدرساني أو الاتجاه التعليمي السائد في ذلك الزمان.

والواقع أن هذا التيار كان يُعبِّر عن حاجة تاريخية في البداية، أي في القرن الثالث عشر، ولم يتخشَّب وييبس إلا فيما بعد. وعندئذ أصبحت كلمة "سكولاستيكا" ذات معنى سلبي، فنقول: هذه مناقشة سكولاستيكية، أي عقيمة ولا جدوى منها. أو قل إنها شكلانية جامدة مفرغة من الحياة، أو منقطعة عن الملاحظة التجريبية وحركة الواقع. وقد تحولت المنهجية السكولائية أو المدرسانية القروسطية فيما بعد إلى أداة قمعية وإرهابية تخيف المفكرين. ففي عام ١٦٢٤ صدر مرسوم عن السوربون وبرلمان باريس يمنع كل شخص من تدريس أي فكرة مضادة للتعاليم السكولائية (كلمة السوربون أو البرلمان ينبغي ألا توهمنا هنا كثيراً. فمعناها مختلف عن المعنى الحالي. السوربون كانت تعني كلية اللاهوت المسيطرة على جميع العلوم الأخرى، والبرلمان لم يكن منتخباً من الشعب وإنما كان يشمل كبار الأعيان والإقطاعيين في العهد الملكي).

ثم تحولت فلسفة أرسطو إلى عقيدة مقدسة على يد السكولاستيكا بعد أن خُلِعت عليها الصبغة المسيحية. وهكذا أصبح أرسطو "كاهنا مقدساً" لا يجوز لأحد أن ينتقد تعاليمه. ولم تعد له علاقة كبيرة بأرسطو الحقيقي. وكان كل شخص يناقض أطروحة أرسطو القائلة بمركزية الأرض أو تسطيحها وثباتها ودوران الشمس حولها يعرِّض نفسه

للعقاب الأعظم: أي قطع الرأس، وذلك لأنها أصبحت عقيدة مقدسة بعد أن تبنَّتها الكنيسة المسيحية. وضمن هذا الإطار جرت محاكمة غاليليو في ١٦ يونيو/ حزيران ١٦٣٢. وينبغي أن نعلم أن جميع محرِّري الروح البشرية في أوروبا كانوا من الثائرين على التعاليم السكولائية المفروضة بحدِّ السيف. نذكر من بينهم مارتن لوثر، مدشِّن حركة الإصلاح الديني في أوروبا. فقد ثار على اللاهوت الرسمي السكولاستيكي. وكذلك الأمر فيما يخص مؤسس العقلانية الحديثة رينيه ديكارت، فقد ثار ضد التعاليم المدرسانية الجافة والاجترارية التي تلقاها في مدرسته الفرنسية عندما كان تلميذاً صغيراً. وقد تحدث عن ذلك بشكل ذاتي ومؤثر في مقدمة كتابه الشهير **مقال في المنهج**. وقل الأمر ذاته عن غاليليو. ولكن ما إن انتصر نيوتن والمنهج التجريبي في إنجلترا، ثم الفلسفة الديكارتية في فرنسا، حتى قُرعت أجراس العقيدة السكولائية. وقد انكفأت على ذاتها عندئذ وأصبحت تعيش في حلقات معزولة ومغلقة داخل كليات الشريعة أو اللاهوت المسيحي. ولم يعد لها أي تأثير على مجريات العالم الحديث الذي أصبح يشق طريقه بشكل متصاعد منذ ذلك الوقت. عندئذ انتهت العصور الوسطى فعلاً.

في الواقع، إن مشكلة التعايش بين العقل/ والإيمان كانت قد طرحت منذ القرن الثاني عشر وإن كانت قد بلغت ذروتها في القرن الثالث عشر، عصر توما الأكويني. وكان أكبر مثقف فرنسي وربما أوروبي في ذلك الوقت هو بيير أبيلار (١٠٧٩ ـ ١١٤٢)، الذي يمكن اعتباره معاصراً لابن باجة في الجهة الإسلامية. وقد تأثر كثيراً بالعرب وأخذ عنهم دونما حرج. وتعرَّض لغضب الجناح الأصولي في المسيحية الذي لم يغفر له انفتاحه الفكري وأخذه العلم عن المسلمين. وعلى الرغم من الاضطهاد الشديد الذي تعرض له إلا أنه ظل مثابراً على نفس الخط وألَّف في أواخر حياته كتاباً بعنوان: **الحوار بين فيلسوف ويهودي ومسيحي**. بالطبع فإن المسيحي هو الذي ينتصر في نهاية المطاف على اليهودي وعلى الفيلسوف، ولكنه لم يضحِّ بالعقلانية بسهولة على عكس ما نتوهم. بل إن مجرد ذكر اليهودي والفيلسوف على قدم المساواة مع المسيحي في الحوار يدل على شجاعة أو جرأة مؤكدة. ينبغي ألا ننسى أننا في عزِّ القرون الوسطى، أي في القرن الثاني عشر الميلادي. وما كان يخطر على بال أي مفكر حتى لو كان حراً ومتسامحاً كأبيلار أن يضع الإيمان اليهودي على مستوى الإيمان المسيحي. هذا شيء مستحيل بالنسبة للنظام الفكري السائد في القرون الوسطى. ولكن مجرد التفكير بإقامة حوار بين هذه المواقف المتضادة يعني أن أبيلار كان يعتقد بإمكانية التواصل فيما بينهما وربما التوصل إلى أرضية مشتركة في نهاية المطاف. وهذا شيء يُعتبر متقدماً جداً بالنسبة لذلك العصر.

ومن هو الذي سيجد الأرضية المشتركة؟ إنه ليس اليهودي ولا المسيحي، وإنما هو رجل العقل بكل بساطة: أي الفيلسوف. فالفيلسوف ليس مقيَّداً بشكل مسبق بعقيدة معينة كما هو عليه الحال فيما يخص المحاورين الآخرين. يروي أبيلار بأنه قد زاره في المنام ثلاثة أشخاص وقالوا له: «إننا ننتمي إلى أديان مختلفة. في الواقع إننا نعبد نفس الإله الواحد ولكننا نعبده بطريقة مختلفة وعقائد مغايرة»[1]. نلاحظ أن أبيلار لم يذكر اسم الشخص الثالث، الذي هو مسلم بطبيعة الحال. ثم بعد أن تناقش هؤلاء الأشخاص الثلاثة طويلاً فيما بينهم ولم يتوصلوا إلى نتيجة راحوا يحتكمون إلى الفيلسوف. وقدم الفيلسوف نفسه عندئذ كشخص حيادي يمكن أن يحكم بين المواقف المتعارضة. وراح يتحدث عن دوره بشكل يذكِّرنا بكانط وإيمانه العقلاني المعروف. يقول الفيلسوف: «إن عملي هو أساس كل النقاش. أليس الهدف الأسمى للفلسفة هو أن تبحث بشكل عقلاني عن الحقيقة؟ أليس هدفها تجاوز كل الآراء الذاتية والأهواء البشرية وإحلال حكم العقل محلها؟ وما الذي يساعد العقل على القيام بعمله؟ إنها العلوم الحديثة كالمنطق والجدل وفنون المحاجّة وسواها. . .»[2].

هكذا نجد أن إشكالية العقل/ والإيمان كانت قد طرحت نفسها منذ القرن الثاني عشر، ولم تنتظر القرن الثالث عشر وتوما الأكويني لكي تطرح. نقول ذلك على الرغم من أن هذا الأخير استطاع أن يفكّ اللغز أو يجد المفتاح السحري الذي يحل المشكلة. وقد أقنع حلّه أو توليفته الكثيرين كما قلنا. وظل مقنعاً لهم حتى مشارف العصور الحديثة. ولكن الاتجاه المحافظ أو الأصولي في الكنيسة المسيحية ظل يرفضه حتى عام ١٥٦٣، تاريخ تبنّي العقيدة التومائية بشكل رسمي من قبل الكنيسة الكاثوليكية. في الواقع إن أحد رهانات ذلك الصراع كان هو التفريق بين إيمان العامة/ وإيمان الخاصة، أو بين إيمان الفلاسفة/ وإيمان الكهنة وعامة الشعب. فمن الواضح أن الفلاسفة كانوا يريدون إدخال نوع من العقلنة إلى ساحة الإيمان وذلك عن طريق استخدام فلسفة أرسطو ومنطق الجدل و"العلوم الدخيلة". وأما الأصوليون فكانوا يرفضون ذلك رفضاً قاطعاً ويعتبرونه تلويثاً للإيمان النقي الصافي، أو تعدّياً عليه. ضمن هذا المنظور جرت المعركة بين كبار المفكرين الأوروبيين كأبيلار، وألبيرتوس الكبير، وروجيه بيكون، وتوما الأكويني، وسيجير دوبرابان من جهة، وبين زعماء الأصولية المسيحية في ذلك الزمان من جهة أخرى.

---

(١) نقلاً عن: Georges Gusdorf, *Les origines...*, op. cit., p. 212

(٢) *Ibid.*

مسألة التحقيب الإبستمولوجي لتاريخ الفكر

عندما كان فلاسفة العرب أساتذة لفلاسفة أوروبا

قد لا يصدق المرء بسبب الوضع المتدهور والمزري الذي وصلنا إليه أننا كنا يوماً ما أساتذة لهذا العالم المتحضر الذي يهيمن علينا الآن: أي أوروبا والعالم الغربي بشكل عام. قد لا يصدق أن فلاسفتنا وعلماءنا كانوا قبل سبعة قرون فقط (أو حتى ستة) يمثلون المرجعية العليا لكبار مفكري القارة الأوروبية: من أبيلار إلى ألبيرتوس الكبير إلى توما الأكويني إلى عشرات غيرهم. وعندما أقول مفكرينا فإني أقصد الفارابي وابن سينا وابن باجة وابن رشد بشكل أساسي. أقول ذلك وأنا لا أتحدث إلا عن المجال الفلسفي فقط، فكيف بي لو تحدثت عن المجال العلمي أيضاً؟ أقصد عن إسهامنا في مجال علم الفلك والجبر والهندسة والبصريات، . . . الخ. ولكن المجال العلمي البحت يحتاج إلى دراسة خاصة ليس مكانها هنا. وهو على أي حال عرضة للبحث والتنقيب من قبل فرق البحث العالمية من أجل تقييم مدى إسهام العلم العربي في تغذية العلم الحديث، وأين يتوقف هذا الإسهام، وما هي حدوده، . . . الخ.

سوف أركز اهتمامي إذن فقط على مجال الفلسفة وتاريخ الأفكار لكي أعرف كيف أثَّر العرب، من مسلمين ومسيحيين ويهود، على الفكر الأوروبي من خلاله. ولن أفعل ذلك من أجل التبجح بالذات، أو التغني بأمجاد الأجداد. باختصار، إني لن أقع في خط التبجيل السائد لدى الإيديولوجيين العرب، فهذه ليست طريقتي ولا منهاجي. ولا أعتقد أنها تفيد في شيء، بل إنها تضر. ربما ساهمت في تعزية النفس قليلاً أو تخديرها ولكن ليس أكثر من ذلك. وربما كانت فائدتها تكمن في قول ما يلي: إذا كنا قد استطعنا أن نفعل شيئاً ما في الماضي ونقدم إسهامنا الخاص للحضارة الكونية، فلماذا لا نستطيع ذلك في المستقبل؟ ربما أعطانا ذلك بعض الثقة بالنفس من أجل الإقلاع الحضاري يوماً ما. يضاف إلى ذلك أني أعتقد بضرورة إضاءة هذا التراث القديم لمعرفة أين كنا وكيف أصبحنا ولماذا أصبحنا على ما نحن عليه الآن: أي لماذا توقفنا، لماذا مرضنا، لماذا تأخرنا؟ . . . وكذلك فإني أهدف إلى معرفة كيف واجهت المسيحية الأوروبية (أو اللاتينية)[1] هذا التراث الهاجم عليها، وكيف اتخذت منه موقفاً. كيف واجهت أوروبا هذا "الغزو الفكري" من العرب ـ المسلمين، وكيف

(١) قلت اللاتينية لأنها كانت تتحدث كلها باللغة اللاتينية ولم تكن اللغات القومية الحديثة كالفرنسية والألمانية والإنجليزية قد حلَّت محلها بعد.

انقسمت حياله إلى تيارات شتى؟ هذا ما يهمني أن أعرفه الآن. وقد استخدمت تعبير "الغزو الفكري" عن قصد لكي أبيِّن أنه وجد أيضاً في أوروبا تيار أصولي يمانع من دخول الفكر العربي والإغريقي إلى الساحة المسيحية، مثلما يوجد عندنا نحن الآن تيار يمانع من دخول الحداثة بحجة الدفاع عن الخصوصية والأصالة والهوية والتراث، . . . الخ. نعم لقد كنا نمثل الحداثة في العصور الوسطى بالنسبة لهذه البشرية الأوروبية المغرقة في مسيحيتها وتقليديتها وانقطاعها عن حركة الفكر. من يصدق ذلك الآن؟ أقصد من يصدق بعد أن انقلبت الأمور إلى مثل هذا الحد وانعكست تماماً؟ يكاد المرء عندما يقرأ مناقشاتهم واختلافاتهم حيال "العلم العربي" آنذاك، ويقارن بينها وبين اختلافاتنا حول فكرهم الحالي وهل نأخذ منه أم لا، أن يصرخ قائلاً: ما أشبه الليلة بالبارحة! ولكن مع بعض الفروقات بالطبع. فالتاريخ لا يعيد نفسه كلياً أو بنفس الطريقة. ولكن هناك ثوابت وتشابهات حقيقية، فالطبيعة البشرية واحدة وتتصرف بنفس الطريقة إذا ما وجدت في نفس الظروف.

بقي أن أسجل نقطة أخيرة ولكن أساسية قبل الدخول في صلب الموضوع. وهي تتعلق بالتحقيب الإبستمولوجي (أو المعرفي العميق) لتاريخ الفكر. نحن نعلم أن الفكر الأوروبي المعاصر يقسم تاريخ الفكر إلى ثلاث مراحل أساسية: العصور القديمة اليونانية ـ الرومانية، العصور الوسطى، العصور الحديثة. وقد أخذنا عنهم هذا التقسيم وتبنَّيناه في برامجنا التعليمية والجامعية كما يحصل عادة عندما يقلّد المتأخر المتقدم. ولكن المشكلة هي أننا نجني على أنفسنا إذ نعتمده بدون تمحيص أو بدون إجراء بعض التصحيحات الضرورية. فذروة إنتاجنا العلمي والفكري تتموضع في تلك الفترة المدعوة بالعصور الوسطى! وإسهامنا الوحيد في الحضارة الكونية حصل آنذاك. بعدئذ لم تقم لنا قائمة، أو قل كلما حاولنا أن نقوم سقطنا وانتكسنا. بل إن إسهامنا ظهر في العصور الأولى أساساً، أي عندما كانت أوروبا لا تزال تغطُّ في نوم عميق (بدءاً من ظهور الإسلام في القرن السابع الميلادي وانتهاءً بموت ابن رشد في القرن الثاني عشر، أي طيلة خمسة قرون من العطاء والقيادة للعالم). ولكن بما أن تسمية العصور الوسطى شائنة أو محاطة بالسلبية في الوعيين الجماعيين العربي والأوروبي فإننا نشعر بالألم بل والغضب الشديد لأن أفضل ما عندنا مصنَّف في خانتها! . . . ألا يدفع بنا ذلك إلى إعادة تحقيب تاريخ الفكر بشكل يتماشى مع خصوصية تاريخنا؟ في الواقع إن هذا ما يفعله بعض الباحثين المعاصرين عندما يقسمون تاريخ الفكر في الناحية العربية ـ الإسلامية إلى المراحل التالية: مرحلة العصر الكلاسيكي، أي مرحلة الإنتاج والتفاعل والعطاء الحضاري، وتشمل القرون الستة الأولى من تاريخ الإسلام. ثم تليها مرحلة

عصر الانحطاط أو المرحلة السكولائية ـ المدرسانية، أي التكرارية والاجترارية لما سبق، وهي تمثل عصورنا الوسطى في الواقع وبالمعنى السلبي للكلمة. وقد استمرت من القرن الثالث عشر وحتى التاسع عشر (ابن خلدون الذي ظهر في القرن الرابع عشر لا يمكن اعتباره "منحطاً" أو جامداً من الناحية الفكرية. ولكنه استثناء على القاعدة ليس إلا). ثم جاءت بعد ذلك مرحلة عصر النهضة ـ نهضتنا نحن ـ بدءاً من القرن التاسع عشر (هذا يعني أنها تأخرت عن النهضة الأوروبية مدة ثلاثة أو أربعة قرون، وهي مسافة التفاوت التاريخي الكائنة بيننا وبينهم حتى الآن). ثم يقول هؤلاء المفكرون بأن عصر النهضة أو العصر الليبرالي قد أُغلق حوالى عام ١٩٥٠ وابتدأت بعده مرحلة الثورة القومية والاشتراكية بقيادة جمال عبد الناصر. واستمرت هذه المرحلة حتى عام ١٩٧٠ حين أخذت الحركات الأصولية تحل محلها تدريجياً وبقوة حتى الآن. وقد يتساءل أحدهم: كيف يمكن أن نعود إلى عصر الأصوليات الدينية بعد أن مررنا بمرحلة النهضة؟ ونجيب بأن نهضتنا قد أجهضت على عكس النهضة الأوروبية التي استمرت في الصعود منذ القرن السادس عشر وحتى اليوم. وبالتالي فإن عصر النهضة لا يزال أمامنا وليس خلفنا. ينبغي أن نحاول النهوض من جديد، وحتى لو سقطنا مائة مرة ينبغي أن نحاول النهوض مرة أخرى إضافية. ولعل سبب فشل عصر النهضة وما تلاه يعود إلى أننا لم نستطع أن نصفّي حساباتنا التاريخية مع تراثنا كما صفّاها الأوروبيون مع تراثهم أو قل إننا تجرأنا على تصفيتها نصف تصفية أو ربع تصفية فقط. هذا كل ما في الأمر. لا أكثر ولا أقل. ولن يكون لهذا الكتاب من معنى إن لم يحاول الإجابة عن هذه النقطة.

هكذا نجد أن تقسيم تاريخ الفكر عندنا لا يتطابق مع تقسيمه لدى الأوروبيين لأن مجريات التاريخ، أو الصعود والهبوط، ليست واحدة ولا متطابقة في كلتا الجهتين. ولكن المفكرين الأوروبيين منذ فترة ـ منذ ثلاثين أو أربعين سنة ـ ابتدأوا يعيدون الاعتبار للقرون الوسطى ويعترفون بأنه قد حصل فيها شيء ما، وأنها لم تكن كلها صحراء قاحلة كما أوهمتنا الوضعية الظافرة في القرن التاسع عشر. وقد هدفوا من إعادة الاعتبار للعصور الوسطى ليس خدمة مصلحتنا وإنما خدمة مصلحتهم هم بالدرجة الأولى وإعادة الاعتبار لمفكريهم آنذاك: أي لأبيلار وألبيرتوس الكبير وروجيه بيكون وتوما الأكويني وكل تلك المناقشة السكولائية التي دارت حول العقل والإيمان. عندئذ راحت بذور العقلانية تنمو لأول مرة في ساحة المسيحية الأوروبية. بل واعتبر بعضهم تلك الفترة بمثابة "النهضة الأولى" على الرغم من أنها واقعة في خضمّ العصور الوسطى. أو قل إنها كانت النهضة البدائية التي حضَّرت للنهضة الحقيقية في القرن السادس عشر. ولكن بما أنهم أعادوا الاعتبار إلى مفكريهم في تلك العصور، فإنهم لم

يستطيعوا إلا أن يعيدوا الاعتبار إلى مفكري العرب والمسلمين الذين كانوا أساتذة لهم. عندئذ تذكروا أننا وُجِدنا يوماً ما! وأخذوا يكرسون صفحات طويلة لدور العرب في تثقيف أوروبا. بل ووصل الأمر ببعضهم ـ كآلان دو ليبيرا ـ إلى حد تقريع أوروبا الحالية لأنها نسيت دَيْنها للعرب وتنكرت له. وهذا الباحث الذي سنتعرض لأفكاره بعد قليل يدافع عن التراث العربي بشكل أفضل مما يفعله الكثير من العرب أنفسهم. وذلك لأنه يدافع عنه بطريقة ذكية، مرنة، وليس بطريقة تبجيلية أو إيديولوجية غوغائية يغلب عليها طابع المغالاة الزائدة عن الحد.

هكذا نجد أن إعادة الاعتبار إلى القرون الوسطى ـ أو إعادة قراءتها من جديد ـ تخدم العرب أيضاً مثلما تخدم الأوروبيين. فالجميع لهم مصلحة في ذلك. هناك فرق واحد فقط: هو أن العرب سيطروا على العصور الوسطى الأولى وسبقوا أوروبا إلى التفاعل مع فلسفة أرسطو والعلم الإغريقي، هذا في حين أن الأوروبيين استيقظوا في العصور الوسطى الثانية وأخذوا يصعدون في الوقت الذي راح فيه العرب يتوقفون أو يتعبون. وهكذا يمكن إعادة الاعتبار إلى تلك العصور فلا تعود تبدو وكأنها كانت كلها نقطة سوداء في تاريخ البشرية، نقطة امتدت ألف سنة تقريباً! . . . فكيف يمكن للبشرية أن تتوقف ألف سنة عن العطاء؟ هل هذا ممكن؟

بعد أن وضعنا هذه التنبيهات والإيضاحات في موضعها يمكننا أن نعود إلى التحقيب الأوروبي لتاريخ الفكر ونعيد إليه مشروعيته الإبستمولوجية، ولكن على ضوء جديد. فالواقع أن تراثنا الكلاسيكي على الرغم من عظمته، وكذلك تراث الفلسفة المسيحية الأوروبية، يقع ضمن إطار العصور الوسطى! بمعنى أنه لم يكن قادراً على الرغم من جرأة مفكر كبير كابن رشد أو كروجيه بيكون **أن يخترق السقف الإبستمولوجي للمسلمات المعرفية للقرون الوسطى**. هذا شيء واضح ومؤكد، ولكنه لا ينقص من قيمة تراثنا أو عطائنا الحضاري. وهذا ما ندعوه بالممكن التفكير فيه/ والمستحيل التفكير فيه في مرحلة ما أو زمن ما. ولا ينبغي أن نلوم أناس العصور الوسطى على عدم معرفة أشياء كان يستحيل عليهم معرفتها آنذاك. فلم تكن المخترعات التكنولوجية قد ظهرت بعد، ولم يكن الإنسان قد وثق بنفسه إلى مثل هذا الحد الذي وصله في الحداثة الأوروبية الحالية. وبالتالي فلم يكن يتجرأ على فعل المعرفة أكثر مما تجرأ. كان مشدوداً إلى مسلمات لاهوتية ـ معرفية لا يستطيع منها فكاكاً. وبالتالي فحتى عقلانيته كان لها سقف معين لا يمكن أن تتعداه. بهذا المعنى فإن الحداثة الأوروبية كانت تشكل بدءاً من القرن السابع عشر، أي بدءاً من غاليليو وديكارت وسبينوزا، قطيعة إبستمولوجية كبرى في تاريخ الفكر. كانت تشكل

قطيعة مع المناخ العقلي للقرون الوسطى. وهذا ما سنحاول إثباته فيما بعد.

ما علاقة طب ابن سينا بالطب الذي نعرفه اليوم؟ هناك مسافات ضوئية بينهما، ولكن هذا لا يقلل من عظمة ابن سينا في وقته. ما علاقة كيمياء جابر بن حيان بكيميائنا، أي بالكيمياء العضوية والخلوية الحديثة؟ لا شيء. ما علاقة فلسفة ابن رشد بالفلسفة الحديثة: أقصد بفلسفة هيغل أو نيتشه أو ماركس؟ ربما احترام العقل فقط. ولكن الأدوات والمصطلحات والمنهجيات مختلفة تماماً. ما علاقة العلم القروسطي كله بالعلم الحديث الذي أسسه نيوتن أو اينشتاين؟ تقريباً لا شيء، أو حتى لا شيء بالمرة... وإذن فهناك قطيعة في تاريخ الفكر، وفي تاريخ الحياة والوجود. **وينبغي على الفكر العربي أن يعترف بها يوماً ما كأمر واقع لا مندوحة عنه**. وإلا فلن يستطيع أن يتحلحل ويلحق بركب الحضارة الحديثة. ولكنه لن يعترف بها قبل أن يعاني الأمرّين كما حصل للفكر الأوروبي من قبل أثناء تلك الأزمة الشهيرة: أزمة الوعي الأوروبي. لن يعترف بها قبل أن يصفّي حساباته مع نفسه وينجح في عملية التصفية تلك. ولكن القطيعة لا تعني أن كل عناصر الفكر في القرون الوسطى قد ماتت، أو أنها كانت بلا جدوى. على العكس. إنها تعني أن عناصرها الإيجابية قد هضمت واستوعبت من قبل الصيرورة التاريخية لإقلاع الحداثة. وبالتالي فإن مناقشات ابن رشد عن العقل والإيمان أو **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، وكذلك مناظراته الكبرى مع الغزالي من خلال **تهافت التهافت** كلها أشياء كانت مفيدة جداً للأجيال المقبلة التي صنعت النهضة والحداثة في أوروبا. كانت مفيدة حتى في فشلها، أو في المأزق الذي وصلت إليه. وقل الأمر نفسه عن تركيبة القديس توما الأكويني أو عن إنجازات أبيلار وألبيرتوس الكبير وكبار مفكري العصور الوسطى.

بعد أن نضيء كل هذه الأشياء نعرف كيف نتصل بالعصور الوسطى وكيف ننفصل، أو كيف نتصل بعد أن ننفصل... فمن المؤكد أن المسلمات المعرفية للفكر الحديث غير المسلمات المعرفية (أو الإبستمولوجية) للفكر القروسطي. ولكن هذا لا يعني أن هناك قطيعة عدمية أو مطلقة في جميع الأشياء. فهناك جسور تواصلية، هناك إشكاليات استمرت في الوجود حتى بعد كل نجاحات الحداثة: كإشكالية العقل والإيمان مثلاً. فهي لم تنته حتى الآن، وإن كانت قد أصبحت تطرح بطريقة مختلفة بعد الاكتشافات العلمية الحديثة وبعد أن تمت عقلنة قطاعات واسعة من المسيحية الأوروبية. وسوف يتجلى ذلك بشكل أوضح عندما ننتقل إلى مرحلة الحداثة أو بدايات الحداثة. سوف تتبدى لنا نقاط الاتصال والانفصال بشكل أوضح كما نأمل ونرجو.

هجمة "الحداثة العربية" على أوروبا في القرون الوسطى:

قلنا إذن إن القطيعة تمثل ضرورة حقيقية بالنسبة لأية أمة من الأمم، ولكنها ليست قطيعة مطلقة أو عدمية، وإنما قطيعة إيجابية واستيعابية. فهناك عناصر تموت وتسقط أثناء الانتقال من مرحلة إلى أخرى، وينبغي أن نقبل بذلك كأمر واقع على الرغم من الحنين الرجعي والقاتل إلى الوراء، على الرغم من الحنين المضني إلى الماضي. بل إن القطيعة تمثل ضرورة حتى على المستوى الشخصي. فأحياناً تجد إنساناً ما مضطراً للقطع مع ماضيه أو مع شريحة كاملة من حياته الشخصية السابقة لكي يستطيع أن يبتدئ حياة جديدة؛ لكي يستطيع أن يستمر في العيش. فهناك عناصر تموت أو تسقط أثناء عملية الانتقال كما قلنا، ولا نستطيع أن نحتفظ بكل شيء لأن ذلك يثقل كاهلنا ويشلُّنا عن الحركة والانطلاق. كان الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه قد تحدث عن النسيان (أي عن القطيعة في الواقع) في صفحات رائعة وعميقة جداً كعادته. وكان مما قاله هذه الجملة الهائلة، بل والمخيفة تقريباً: قد يستطيع المرء أن يعيش من دون أي تذكر تقريباً كالحيوان، بل وأن يعيش سعيداً، ولكن من المستحيل عليه أن يعيش من دون أن ينسى[1]!... فالنسيان دليل صحة وعافية، دليل على الهضم والاستيعاب، دليل على النجاح في التجاوز والتخطّي. هذه هي القطيعة بالمعنى الإيجابي للكلمة وليس بالمعنى السلبي المدمِّر. هناك قطيعات مدمرة بالطبع وسوف نتعرض لها بعد قليل.

نخلص إذن إلى القول بأن القطيعة بالمعنى الإنساني للكلمة تمثل ضرورة تاريخية في لحظة ما من اللحظات. وإذا لم نقم بها تحنَّطنا وسبقنا الآخرون وانقطعنا عن حركة الحياة، وربما متنا وانقرضنا (هناك شعوب انقرضت لأنها لم تستطع أن تواكب حركة التاريخ). بهذا المعنى فالقطيعة شيء إيجابي لا سلبي على عكس ما يوحي به اسمها. فهي تعني التخفُّف من أثقال الماضي لكي يستطيع الإنسان أن ينطلق حراً، قوياً، فاتحاً. أما إذا ظل مصراً على الارتباط بالماضي بنفس الطريقة، إذا كان حنينه جارفاً للماضي، إذا كان إخلاصه حرفياً للتراث، فإنه سيعرقل حركة التقدم بالضرورة. وهذا ما يحصل لدى الأصوليين والمحافظين في كل البيئات، سواء أكانت أوروبية أم عربية ـ إسلامية. فهؤلاء لا يعترفون بالقطيعة أو بغربلة التراث من أجل فرز العناصر الصالحة وإعادة استخدامها، وطرح العناصر الميتة أو الشكلانية ويعتبرون أنها هي التي تمثل التراث

---

(١) انظر: فريدريك نيتشه، المقالة التفجيرية الثانية: **حول فائدة الدراسات التاريخية بالنسبة للحياة وضررها** Nietzsche, *De l'utilité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie*, Flammarion, Paris, 1988, p. 78.

الحقيقي. لنضرب على ذلك مثلاً ابن رشد. ماذا يعني ابن رشد بالنسبة للأصوليين الحاليين؟ هل سمعت أحداً يدعو للعودة إلى ابن رشد؟ إلى ابن سينا، أو الكندي، أو الفارابي، أو التوحيدي، أو المعري، أو بقية النجوم اللامعة في سماء تراثنا؟ لا. إنهم يعودون إلى الرموز التي تشكل السفح الآخر من التراث، أي السفح المضاد للوجه الفلسفي والعقلاني المشرق. هنا نجد أن معركة التراث لم تنته فصولاً بعد في الساحة العربية، ولن تنتهي قبل أمد طويل. ولكن بناء على حسمها بشكل ناجح أو ناجع سوف يُحسم مصير العرب.

فنحن إذ نغربل التراث نريد العودة إلى هؤلاء الفلاسفة الأفذاذ للتعريف بأفكارهم ونضالهم من أجل المعرفة والحقيقة. والأصوليون الماضويون إذ يريدون العودة إلى التراث الماضي يحذفون هؤلاء الفلاسفة من التراث حتى لكأنهم أعداؤه! أو كأنهم لم ينوجدوا قط. . . وهذه هي القطيعة بالمعنى السلبي مع التراث. إنها تتمثل في نسيان أهم عناصره حيويةً وابتكاريةً. هنا تكمن المعضلة الأساسية. وهي معضلة لا تزال مستمرة منذ تلك المناظرة الكبرى التي حصلت بين الغزالي وابن رشد وانتصار خط الأول على الثاني نتيجة عوامل عديدة من تاريخية واجتماعية وسياسية. ولا أقول ذلك تقليلاً من أهمية الغزالي، فهو شخصية استثنائية بدون شك، ويشكل عظمة حقيقية ضمن منظوره الخاص إي ضمن منظور إحياء علوم الدين والمعاناة الروحية. ولكن قلته فقط لكي أبيّن أن المعركة بين القوى الجديدة التي تريد استيحاء (أو استلهام) العناصر النقدية والعقلانية في الماضي، وبين القوى التقليدية التي تريد التركيز على العناصر الامتثالية فقط لا تزال مستمرة حتى الآن. وهي معركة تضرب بجذورها في أعماق التاريخ. وبالتالي فلا يمكن لنا أن نفهم ما يجري الآن إلا على ضوء الماضي البعيد. ونستنتج من كل ذلك أن سيطرة القوى الهابطة فينا على القوى الصاعدة أمر قديم جداً، أي مزمن، وليس حديث العهد كما قد نتوهم. من هنا صعوبة النهضة أو عدم نجاحها من الضربة الأولى. فالمرض قديم، وهو مشرّش في الأعماق والأقاصي. نستنتج أيضاً أنه لا يمكن تحرير الحاضر قبل تحرير الماضي. ولا معنى لتحرير الأرض قبل تحرير السماء!

أعتقد أن المقارنة هي أساس الفهم والنظر. وقد اعتمدتها منهاجاً لهذا الكتاب عندما رحت أتردد باستمرار بين الوضع الأوروبي، والوضع العربي ـ الإسلامي. أريد الآن أن أطرح هذا السؤال: كيف استقبلت البيئات الأصولية المسيحية الفكر العربي في القرن الثاني عشر؟ وسوف أتخذ كدليل على ذلك آخر الأبحاث العلمية الواردة حول الموضوع، وهي أبحاث آلان دو ليبيرا (من جملة أبحاث أخرى بالطبع. ولكن هذا الباحث تميز في السنوات الأخيرة بجدية طرحه. وقد تجلى ذلك في كتابين أساسيين

هما: **التفكير في القرون الوسطى، والفلسفة القروسطية**[1]. كانت المشكلة الأساسية التي واجهها المثقفون المسيحيون في القرن الثالث عشر هي "التحدي الأرسطوطاليسي". وكان هذا التحدي يعبِّر في الواقع عن احتجاج إيديولوجي، أي احتجاج الفئات الجديدة الصاعدة على القوى التقليدية المحافظة. ولم يستند على أرسطو فقط وإنما استند عليه وعلى العلم العربي بشكل خاص، لأن أرسطو دخل عن طريق العرب. وكانت هجمة هذا العلم العربي على الغرب في نهاية القرن الثاني عشر قد أثارت فيه أزمة تثاقف حقيقية. وأجبرت هذه الأزمة المثقفين المسيحيين على أن يراجعوا أنفسهم وحساباتهم بعمق. وهذا ما يحصل عادة عندما يدخل تيار فكري من الخارج وبشكل مفاجئ.

كانت أول صدمة إيديولوجية قد جاءت من قبل ابن سينا لأنه كان أول من تُرجم إلى اللاتينية (سبق ابن رشد). وقد جاءت على هيئة ميتافيزيقا متركزة على مسألة اللّه المتعالي الذي يفوق كل وصف، وعلى مسألة الكينونة بصفتها كينونة. ولذا تلوَّن لاهوت ابن سينا بالبعد الأنطولوجي. ولكن امتزاج فكر ابن سينا بالأفلاطونية الجديدة جعله مقبولاً وسهلاً على الهضم والتمثُّل من قبل الفكر المسيحي المطبوع بالأفلاطونية منذ عهد القديس أوغسطينوس. بل وقد وصل الأمر بفيلسوف كنيتشه إلى حد اتهام المسيحية بأنها "أفلاطونية الشعب"! وأما فكر أرسطو فقد استُقبل بشكل سيء جداً في البداية، أو قل إنه شكَّل صدمة موجعة للمسيحيين أكثر من غيره بكثير، وذلك عندما وصل إلى فرنسا حوالى عام ١٢٠٠ قادماً عن طريق العرب. وكان سبب هذه الصدمة أطروحات أرسطو حول قدم العالم (وليس استحداثه وخلقه)، وحول فناء الروح مع الجسد بعد الموت، وحول مواضيع أخرى أيضاً. وبالتالي فإن تصور أرسطو لله والكون غير مقبول من قبل المسيحية، ولا حتى من قبل الأديان التوحيدية مجتمعةً. وقد وجد المثقفون الغربيون أنفسهم في حيرة من الأمر: فإما أن يقبلوا بأطروحات أرسطو ويقعوا في تناقض واضح مع العقيدة المسيحية، وإما أن يتفاعلوا معها إلى حد ما ويبلوروا لاهوتاً فلسفياً جديداً قادراً على هضم مكتسبات العلم العربي وفلسفة أرسطو، في الوقت الذي يرفضون فيه مواقفها إذا ما وقعت في تناقض مع مبادئ العقيدة. وهكذا نكون قد عدنا مرة أخرى إلى مسألة الصراع بين العقل والإيمان، أو بين الفلسفة واللاهوت. والواقع أن فلاسفة العرب قد عانوا من هذه المسألة قبل فلاسفة المسيحية الأوروبية بقرن على الأقل.

---

(١) الكتابان المشار إليهما هما:

La philosophie médiévale, op. cit., & *Penser au Moyen - Âge*, op. cit.

ولكن كيف دخلت الفلسفة العربية إلى أوروبا ومن خلالها أرسطو؟ يقول آلان دو ليبيرا بأن المسيحيين اللاتينيين، أي الغربيين، كانوا يصطدمون في كل مكان بالإسلام أثناء تلك الفترة. ففي الغرب كانوا واقعين في مواجهة عسكرية مع الموحّدين على أرض الأندلس. وفي الشرق كانوا يواجهون جيش الأيوبيين بقيادة صلاح الدين الأيوبي. ينبغي ألا ننسى أننا في عز الحروب الصليبية. وفي تلك الفترة من المواجهات السياسية الحامية كان الغرب الأوروبي لا يزال يتردد بين طريقين أو خطين متباينين: خط الأفلاطونية، وخط الأرسطوطاليسية. كان لا يزال يتردد بين مدرسة الدير، وبين مدرسة المدينة التي أخذت تظهر هنا وهناك. والأولى أقرب إلى المثالية الأفلاطونية، والثانية أكثر تقبُّلاً للأفكار الأرسطوطاليسية. كانت المدن قد ابتدأت تظهر في أوروبا، وكذلك أخذ نظام البلديات يظهر ويتبلور. وكان له أثر كبير على تطور أوروبا فيما بعد. بل ويؤرَّخ للنهضة الأولى من خلاله. فالعمران أخذ يتكاثر ويتعقَّد ولم تعد مدرسة الدير التقليدية (أي التي تقابل المدرسة القرآنية عندنا) بقادرة على تلبية كل متطلبات أبناء المدن. والواقع أن الثقافة الأوروبية لم تكن تعرف حتى ذلك الوقت إلا شيئاً يسيراً من فكر أرسطو وأفلاطون. كان عليهم أن ينتظروا سقوط طليطلة في يد الأسبان عام ١٠٨٥ لكي تبتدئ بعده بخمسين سنة أكبر حركة ترجمة وتثاقف في تاريخ أوروبا: ترجمة الفلسفة العربية إلى اللاتينية. يقول آلان دو ليبيرا بالحرف الواحد: «كانت ردة الفعل المعاكسة على الانتصار الإسباني هي إثارة أكبر حركة تثاقف شهدها العالم الغربي الناطق باللاتينية. فخلال بضعة عقود من السنين فقط راحت تتدفق على أوروبا الشمالية أجزاء كبيرة من الثقافة الفلسفية التي كانت قد تراكمت في أرض الإسلام منذ قرون عديدة. وكانت صدمة اللقاء (أو التثاقف) ذات عنف استثنائي، لكأن التاريخ قد انشطر إلى شطرين: ما قبل التثاقف مع العرب وما بعده. وأصبح أرسطو متوافراً كلياً في اللغة اللاتينية، وقد سبقه ابن سينا ببضعة أعوام فقط. ورافقه ابن رشد. وخلال ثلاثين سنة راح المسيحيون الناطقون باللاتينية يجدون أنفسهم مضطرين لاستيعاب ما كان العرب قد أمضوا في جمعه مدة ثلاثة قرون! وهكذا راحت حركة الدراسات ومراكز الترجمة والبحوث تنتقل من العالم العربي ـ الإسلامي إلى أوروبا الغربية. لقد انتهى عهد بغداد وقرطبة. وابتدأ عهد باريس وأكسفورد وبولونيا وبادوا»[١]... وهكذا انتقل مشعل الفكر من العرب إلى الغرب.

ويرى آلان دو ليبيرا أنه قد حصلت نهضتان في القرن الثاني عشر: الأولى محلية،

(١) *La philosophie médiévale*, op. cit., pp. 308 - 309.

والثانية خارجية آتية عن طريق العرب. وقد سبقت الأولى الثانية وتفاعلت معها. كانت النهضة الأولى تتمثل في ذلك الازدهار العجيب الذي شهدته العلوم اللغوية كعلم النحو والجدل والبلاغة والمنطق. ثم حصل اللقاء التدريجي بين الفكر المنطقي ـ اللغوي وبين عالم النصوص المقدسة. وكان بطل هذه الحركة، أي حركة تطبيق المنهجية المنطقية على تأويل النصوص المقدسة، هو بيير أبيلار. ورافق ذلك انتشار المدارس الحديثة، أي مدارس المنطق والجدل، في جميع المدن وبخاصة باريس. ونشب الصراع بين المدرسة الحديثة وبين مدرسة الدير التقليدية التي ترفض تطبيق هذه المناهج الجديدة على دراسة النصوص. ونهضت "مدرسة المسيح"، أي مدرسة الدير، ضد المدرسة الفاسدة والمفسدة لأبناء المدن. وعكس ذلك صراعاً بين الريف/ والمدينة، وهو صراع موجود في كل المجتمعات. وكان زعيم حزب المحافظين أو التقليديين هو بيرنار كليرفو، عدو أبيلار اللدود. فهو يرفض أخذ العلم عن "الكفار"، ولا يعترف بمشروعية الفلسفة الأرسطوطاليسية أو الرشدية. وأما النهضة الثانية فهي تلك التي حصلت في طليطلة، وكانت ذات طبيعة أخرى مختلفة تماماً. فهي تمثل حركة ترجمة واستملاك ثقافي لا تقل ضخامة عن تلك التي حصلت في بغداد العباسية قبل ثلاثة قرون. وقد خلع مطران طليطلة المشروعية الدينية على عملية التثاقف والنقل هذه. وأخذ الخصمان التاريخيان يتعرفان على بعضهما البعض ثقافياً بعد أن تلاقيا في ساح الوغى. ومرة أخرى راح المغلوب (أي العربي ـ المسلم) ينتصر على الغالب (أي المسيحي ـ الأوروبي) ثقافياً. ولم تكن تلك هي المرة الأولى التي ينتصر فيها المغلوب على الغالب بطريقة أخرى...

رد فعل الأصولية المسيحية على "الغزو الفكري" للعرب:

كيف استقبلت السلطات الكهنوتية المسيحية هذا الدخول المفاجئ للفلسفة العربية ـ الإسلامية؟ كيف واجهت "الغزو الفكري" للعرب؟ هذه هي النقطة الأساسية التي تهمنا هنا. وذلك لأنه بناء على ضوئها يمكن أن نفهم موقف جميع الأصوليات في جميع العصور. وقد استخدمت مصطلح "الغزو الفكري" عن قصد لأنه هو المستخدم من قبل المسيحية في القرن الثالث عشر ضد فكرنا، وهو المستخدم أيضاً من قبل أصوليتنا الحالية لمنع التفاعل مع الفكر الأوروبي الحديث. يمكن القول إن أول منع لفكر أرسطو قد حصل عام ١٢١٠، أي في بدايات القرن الثالث عشر، هذا الفكر الذي دخل عن طريق شروحات الفارابي وابن سينا أولاً، وليس عن طريق ابن رشد. ابن رشد سوف يدخل على الخط وبقوة أكبر فيما بعد، وسوف يشكل تياراً

فكرياً كبيراً له ممثلوه في كل الجامعات الأوروبية ويدعى بالتيار الرشدي. ففي عام ١٢١٠ أصدر المجمع الكنسي المنعقد في فرنسا قراراً لاهوتياً بمنع قراءة كتب أرسطو وكتب شرَّاحه سواء في الحلقات العامة أم في الحلقات الخاصة. والكتب المستهدفة أساساً بالمنع كانت هي كتب **الطبيعة** و**ما بعد الطبيعة** (أي الميتافيزيقا) لأنها تقدم صورة مخالفة للصورة المسيحية عن الكون ونشأته ومآله. وأما المنع الثاني فقد أصدره عام ١٢١٥ الكاردينال روبير دو كورسون، ولكنه لم يشمل هذه المرة كتب المنطق لأرسطو، وإنما شمل فقط كتب «الطبيعة وما بعد الطبيعة والشروحات التي استُمدت منها». هذا يعني أن المنع كان يشمل أرسطو وشارحيه من "الوثنيين والكفار": أي ابن سينا والفارابي[1]. ينبغي ألا ننسى أننا كنا في زحمة العصور الوسطى. وهنا تكمن إحدى الميزات الأساسية التي تفرّق بين العصور الوسطى والعصور الحديثة. فالأولى كانت تتميز بحساسية لاهوتية هائلة وعدوانية، ولذلك نقول الحساسية الدينية القروسطية تمييزاً لها عن الحساسية الدينية الحديثة: أي المنفتحة والمتسامحة. وفي كل مكان لا تزال فيه هذه الحساسية سائدة نقول إن الناس لم يتجاوزوا بعد مرحلة الحساسية القروسطية للتديُّن.

وقد كانت لقرار المنع هذا فعالية نسبية حتى عام ١٢٣٠ بمعنى أن الناس التزموا به إلى حد ما. ولكن بعد عام ١٢٣٠ راح الصراع حول الفلسفة الإغريقية ـ العربية يندلع من جديد، بل ويصل هذه المرة إلى عقر دار كلية اللاهوت في السوربون. وكانت أم الكليات أو تاجها في العصور الوسطى كما نعلم، مثلما أن كلية الفلسفة أصبحت بعد القرن الثامن عشر هي أم الكليات. وهنا تكمن أيضاً ميزة أساسية أخرى للتفريق بين العصور الوسطى والعصور الحديثة. فحيثما حلت كلية الفلسفة والعلوم محل كلية اللاهوت أو الشريعة، فإن هذا يعني أن المجتمع قد خرج من مرحلة العصور الوسطى ودخل في مناخ العصور الحديثة.

إن هذا التهميش لكليات اللاهوت والثقافة الدينية التقليدية يصدم الباحث العربي أو المسلم الشاب ما إن يصل إلى العواصم الأوروبية للتحصيل والدراسة. وذلك لأنه لا

---

(١) نلاحظ هنا أن المسيحيين كانوا يدعون المسلمين بالوثنيين أو بالكفّار تماماً كما يفعل بن لادن وجماعته اليوم ضد المسيحيين. موقف المسيحيين هذا تغير بعد صدور القرارات اللاهوتية الشهيرة عن مجمع الفاتيكان الثاني (١٩٦٢ ـ ١٩٦٥). ومعلوم أن هذا المجمع قام بثورة لاهوتية داخل المسيحية واعترف بإيجابيات التنوير لأول مرة. وصالح المسيحية مع الحداثة واعترف بالأديان الأخرى كالإسلام واليهودية وسواهما بعد أن قطع مع لاهوت القرون الوسطى. غني عن القول إن هذه الثورة اللاهوتية الرائعة لم تحصل حتى الآن في الإسلام.

يشمّ إلا رائحة العلم المادي ومعاييره، ولا يكاد يرى أثراً للأفكار اللاهوتية حتى لكأنّ الجو العام مفرغ منها تماماً. ويتخيل عندئذ أن أوروبا كانت دائماً هكذا: علمية، علمانية، تكنولوجية، مادية. ويستنتج استنتاجات جوهرانية بالتالي فيقول إن الغربيين ماديون بطبيعتهم وجوهرهم، والشرقيين روحانيون بطبيعتهم وجوهرهم! ولكن هذا ليس صحيحاً على الإطلاق. فقد كانت أوروبا لاهوتية جداً في السابق، بل وحتى أواخر القرن الثامن عشر حين حصلت القطيعة الإبستمولوجية ثم السياسية مع الماضي. كانت مثلنا تماماً الآن. ولكن بما أن هناك فجوة تاريخية كبيرة بيننا وبينهم، فجوة تتجاوز الثلاثة قرون، فإننا لا نفهم سر هذا الاختلاف الأساسي الذي يفصل بيننا. وحدها الدراسات التاريخية المتأنية قادرة على تفسير هذه الفجوة السحيقة التي تكاد تجعل من الأوروبيين جنساً آخر. نقول هذا في حين أنهم أناس مثلنا وينتمون إلى نفس الجنس البشري، لا أكثر ولا أقل.

مهما يكن من أمر فإن البابا غريغوريوس التاسع دخل شخصياً على خط المناقشة عام ١٢٢٨، وحذَّر علماء الدين المسيحيين من هذه "البدع الدنيويّة المستجدة" والخطرة على الإيمان المسيحي. وقال لهم بالحرف الواحد: «لن تكون للإيمان أي قيمة إذا كان بحاجة للعقل البشري من أجل مساعدته»! الإيمان ينبغي أن يحصل بدون أي تدخل للعقل. فما نفع العقل البشري وما قيمته بالقياس إلى الإيمان الإلهي المتعالي؟ نفتح قوساً آخر ونقول بأنه تكمن هنا الميزة الثالثة وربما الأهم للتفريق بين العصور الوسطى والعصور الحديثة. فالأولى كانت تؤمن بدون أي سؤال، بدون أي تفكير تقريباً. وكلما كان الإيمان بعيداً عن العقل، كلما كان أصفى وأنقى وأعظم. من الواضح أن إيماناً كهذا يمكن أن يؤدي إلى الصوفية والاعتكاف على الذات وهجران العالم، ويمكن أن يؤدي إلى التعصب الأعمى بل وحتى الإرهاب أو البطش بالآخرين. وأما الإيمان بالمعنى الحديث للكلمة فهو يعني «التعقُّل من خلال الإيمان، أو الإيمان من خلال التعقُّل». إنه يعني الإيمان الباحث عن الفهم: أي الإيمان الذي لا يمنع البحث عن الأسباب واستخراج القوانين التي تتحكم بالظواهر الطبيعية وإنما يحثُّ عليها. وشتان ما بين الحالتين. ولكنه، أي البابا، لم يجدد قرار المنع إلا بشكل مؤقت حتى تكون لجنة خاصة قد فحصت هذه الكتب وطهَّرتها من كل الأخطاء. وهذا دليل على تراجعه تحت ضغط القوى الجديدة الصاعدة في المجتمعات الأوروبية آنذاك. فهي متعطشة للمعرفة والعلم ولا تستطيع أي قوة أن تمنعها من ذلك حتى لو كانت قوة البابا نفسه، وهو أكبر شخص مقدس، في كل أرجاء المسيحية اللاتينية.

ولكن اللجنة ما إن تشكلت حتى حُلَّت، وبالتالي تأجلت عملية تصحيح أرسطو

لكي يتوافق مع مبادئ العقيدة المسيحية ومسلَّماتها اللاهوتية عن الكون والإنسان والعالم. صحيح أن عملية المنع قد تكررت من جديد عامَيْ ١٢٤٥ و١٢٦٣، ولكنها بقيت ورقة ميتة. فقد استمر المفكرون في دراسة كتب أرسطو وشروحات فلاسفة العرب، ومن بينهم هذه المرة ابن رشد. ومن المعلوم أن عملية ترجمته كانت قد ابتدأت منذ عام ١٢٣٠ ولكنها لم تعط ثمارها أو تأثيرها إلا بعد وقت معين بطبيعة الحال. فالفكر بحاجة إلى بعض الوقت لكي يتفاعل ويفعل في الأرض. ولكن عملية مواجهة الفلسفة العربية ـ الأرسطوطاليسية لم تأخذ كل أبعادها ولم تتخذ صيغة متماسكة ومكثفة إلا بدءاً من عام ١٢٧٠.

فبدءاً من ذلك التاريخ أصبحت عملية المواجهة الكبرى مع الفكر الوافد أو الدخيل إجبارية، ولا مندوحة عنها. وما كان لكبار الكهنة المسيحيين أن يسمحوا لهذه الفلسفة الجديدة بالدخول بسهولة ومنافسة عقائدهم على عقول الناس. فعقول الناس ملكٌ لهم، ولهم وحدهم. ولن يسمحوا للسيد أرسطو أو لابن سينا وابن رشد بأن يحلوا محل آباء الكنيسة أو أن يزاحموهم. هذه قضية واضحة لا تحتاج إلى برهان. عندئذ اندلعت المعركة على المكشوف، وكانت معركة ضارية استمرت قروناً طويلة قبل أن تُحسم لصالح أحد الطرفين في نهاية المطاف: أي الطرف الفلسفي. ولكن يمكن القول أيضاً بأنها حُسمت لصالح صيغة متعقلة للتديّن، وهي الصيغة السائدة الآن في الأوساط المسيحية الأوروبية. وهكذا تراجع الإيمان القروسطي عن الساحة (هناك بالطبع بعض الأقليات المتزمتة والمهمَّشة داخل الكنيسة الكاثوليكية الفرنسية أو الأوروبية. نضرب عليها مثلاً حركة الكاهن لوفيفر الذي رفض التوجهات المتصالحة مع الحداثة والتي كان مجمع الفاتيكان الثاني قد اتخذها عام ١٩٦٥. وقد فصل مؤخراً من الكنيسة بسبب تشبّثه بالمواقع التقليدية التي عفى عليها الزمن).

ما هي الأطروحات التي أدانها مطران باريس في هجومه الشهير على الفلاسفة؟ في العاشر من شهر كانون الأول عام ١٢٧٠، أي قبل أكثر من سبعمائة سنة من يومنا هذا، يصدر مطران باريس، ايتيان تامبييه، إدانته لأطروحات الفلاسفة العرب ومتَّبعيهم من الفلاسفة الفرنسيين في جامعة باريس. بل وشملت إدانته بعض أطروحات توما الأكويني، زعيم الاتجاه المسيحي المتعقل والمعتدل آنذاك، ولكن من دون أن يذكره بالإسم. وذلك لأن الكيل كان قد طفح، ولم يعد المتشددون يستطيعون أن يوفروا أحداً حتى لو كان مسيحياً راسخاً في مسيحيته كتوما الأكويني. وكان ذنبه أنه قبل بالتفاعل إلى حد ما مع العقلانية العربية وفلسفة أرسطو. وهذا ما لم يعد مقبولاً بالنسبة للأصوليين المتعصبين بعد أن احتدمت الأمور. وقد شملت إدانته أطروحات فلسفية

عديدة من أهمها: القول بقدم العالم، والقول بموت النفس مع الجسد، والقول بأن اللّه لا يعلم الجزئيات وإنما يهتم فقط بالكليات، ثم إنكار بعث الأجساد كما هي يوم القيامة، ثم إنكار المعجزات، . . . الخ. ومن المعلوم أن هذه هي الأطروحات التي أدانها الغزالي في الجهة الإسلامية قبل مطران باريس بأكثر من مائة وخمسين عاماً! ولكن الفرق الوحيد بينهما هو أن مطران باريس نجح مؤقتاً في لجم الفكر الفلسفي في الساحة الأوروبية، في حين أن الغزالي نجح بشكل دائم تقريباً: أي حتى مطلع عصر النهضة في القرن التاسع عشر، بل وحتى القرن العشرين بالنسبة لبعض المجتمعات العربية والإسلامية.

بعد سنتين من ذلك التاريخ، أي عام ١٢٧٢، راح اللاهوتيون يضيِّقون الخناق على الفلاسفة. فأصدروا قراراً يمنعون بموجبه مناقشة القضايا اللاهوتية في كليات العلوم الدنيوية ككلية الجدل والمنطق والبلاغة والنحو، . . . الخ. ومن المعلوم أن جامعة باريس كانت مقسومة آنذاك إلى قسمين أساسيين: كلية اللاهوت (أو الشريعة بالنسبة لنا) ثم بقية الكليات الأخرى. وكانت الرئاسة لكلية اللاهوت بالطبع. وإذن فقد منعوهم من مناقشة أي مسألة تخص الدين بحجة أنها ليست من اختصاصهم. وإذا ما شطّت إحدى المسائل التي يناقشونها ووصلت إلى مجال اللاهوت، فإن موقف أستاذ كلية العلوم الدنيوية يصبح حرجاً. فإذا ما كان هناك تضاد بين الفلسفة واللاهوت فلا يحق لهذا الأستاذ أن يحسم المسألة لصالح الفلسفة، وإنما من واجبه أن يدحض الفلسفة. ويمكنه أن يسكت إذا ما أراد فلا يبتّ في المسألة. فلا أحد يجبره على الكلام. ولكن لا يحق له بأي حال من الأحوال أن يحسمها لصالح الفلسفة.

ولكن أساتذة الكليات العلمية (أو الدنيوية) لم يتقيدوا بهذا الحظر، فراحت الرقابة الرسمية تضرب بقوة أكثر، وكان ذلك عام ١٢٧٧، حين منعت ٢١٩ أطروحة من التدريس. وقد تصرف مطران باريس آنذاك بناء على طلب من البابا يوحنا الحادي والعشرين، وهو أعلى سلطة لاهوتية في الكنيسة الكاثوليكية المسيحية. وجاء في مقدمة "الفتوى" أو قرار الإدانة ما يلي: «إن أساتذة العلوم في باريس يتجاوزون حدود صلاحياتهم واختصاصاتهم وينشرون الأخطاء الممقوتة والكريهة. أو لنقل بالأحرى إنهم ينشرون حماقاتهم المتعجرفة والفارغة. ولكنهم في ذات الوقت يعطون الانطباع وكأنهم لا يتحملون مسؤولية ما يقولون. كما أنهم يقنِّعون أجوبتهم أو يموّهونها لكيلا تنكشف على حقيقتها»[١]. وسوف يطلق اللاهوتيون المسيحيون على هذه الحقيقة المقنَّعة التي

---

(١) انظر: Alain de Libera, *Penser au Moyen - Âge,* op. cit., p. 122.

لا تجرؤ على أن تفصح عن هويتها اسم: الفلسفة الرشدية (نسبة إلى الفيلسوف العربي ـ المسلم ابن رشد). وأطلق المطران عليها لقب "الحقيقة المزدوجة"، وهو لقب سوف يشتهر فيما بعد. لنستمع إليه:

«إنهم يقولون بأن بعض الأشياء صحيحة طبقاً لمعايير الفلسفة، ولكنها ليست صحيحة طبقاً لمعايير الإيمان الكاثوليكي. فهل يعقل أن تكون هناك حقيقتان متضادتان؟ وهل يعقل أن تُكذِّب حقيقة الكتابات المقدسة من قبل حقائق هؤلاء الوثنيين الذين لعنهم اللّه؟»[١]. المقصود بالوثنيين هنا أرسطو وفلاسفة العرب... وهكذا أطلق زعيم الأصوليين المتشددين أسطورة "الحقيقة المزدوجة" واتهم ابن رشد بها وشاعت التهمة حتى سيطرت على العصور الوسطى في حين أنه لا أساس لها من الصحة... فابن رشد لم يقل بازدواجية الحقيقة في أي يوم من الأيام. كل ما دعا إليه هو أنه لا ينبغي أن يقال للعامة في مجال الدين ما يقال للخاصة. وهذا ما سنتعرض له تفصيلاً الآن.

ابن رشد اللاتيني وأسطورة "الحقيقة المزدوجة":

ينبغي أن نعلم أنه عندما يُترجم مفكر ما من لغة ما وثقافة ما إلى لغة أخرى وثقافة أخرى فإنه يتعرض لبعض التحوير والتعديل قليلاً أو كثيراً. وبالتالي فإن ابن رشد اللاتيني يختلف إلى حد ما عن ابن رشد الحقيقي (أي العربي ـ الإسلامي). وكذلك فإن ديكارت أو كانط أو هيغل أو كارل ماركس يختلفون في اللغة العربية عن أصولهم الحقيقية[٢]. ولكن مفكري العصور الوسطى، مثلهم في ذلك مثل المفكرين العرب المعاصرين، لم تكن لديهم الإمكانيات المتاحة لمفكري أوروبا الحديثة. فكانوا يكتفون بالنقل التقريبي المدقَّق قليلاً أو كثيراً. وأحياناً كانوا ينقلون بعض نصوص المؤلف فقط ويهملون بعضها الآخر، كما نفعل نحن الآن بالنسبة لمفكري أوروبا. فتبدو الصورة ناقصة، وأحياناً مشوهة. وأكبر مثل على ذلك صورة الغزالي. فالغزالي اللاتيني معاكس

(١) *Ibid.*, p 122.

(٢) فالترجمة ليست مضمونة دائماً، ولكل لغة منطقها وأسلوبها وظلال معانيها (أي معانيها الثانوية التي تحيط بالمعاني الأصلية). ثم إنك لكي تنقل مفكراً معيناً ينبغي أن تنقله بكل عصره وجذوره وحيثياته المحيطة: أي ينبغي أن تنقل مكتبة كاملة معه، وهذا أمر صعب جداً. ولهذا السبب يتعلم كبار المفكرين اللغات الأساسية لكي يطلعوا على الفكر بلغته الأصلية. أضرب على ذلك مثلاً مفكري فرنسا الحاليين. فمعظمهم يعرف الألمانية وليس فقط الإنجليزية وذلك من أجل الاطلاع على هيغل أو نيتشه أو فرويد أو هيدغر بلغتهم الأصلية، ولا يكتفون بالترجمات الفرنسية. نقول ذلك على الرغم من وجود عدة ترجمات للنص الواحد (**فينومينولوجيا الروح** تُرجم بحسب علمي مرتين أو ثلاث مرات إلى اللغة الفرنسية حتى الآن. وقُلْ الأمر ذاته عن نصوص نيتشه وفرويد).

تماماً للغزالي المسلم أو العربي. فقد نُقل إلى الغرب اللاتيني على أساس أنه المريد الوفي لابن سينا، في حين أنه من ألدّ أعدائه! لقد نقل على أساس أنه فيلسوف، في حين أنه متكلم (أو لاهوتي) حاول تهديم الفلسفة ودكّ أركانها. وما هو السبب في ذلك؟ لقد ترجموا فقط كتابه **مقاصد الفلاسفة** الذي يستعرض فيه بشكل أمين أفكار فلاسفة المسلمين وبخاصة الفارابي وابن سينا وأهملوا كتابه الثاني المكمل للأول **تهافت الفلاسفة!**. بل إنهم لم يترجموا المقدمة العامة لكتاب **مقاصد الفلاسفة** والتي يعلن فيها الحرب على الفلسفة، وإنما ترجموا النص فقط، وهو استعراض موضوعي لأفكار ابن سينا كما قلنا. وبالتالي فقد توهموا أنه يدافع عن الفلسفة! هكذا نجد أنه يمكن لعملية النقل من بيئة إلى أخرى أن تشوّه المؤلف تشويهاً كاملاً. ولكن هذه ليست إلا حالة استثنائية متطرفة، فليس كل ما ينقل خطأ. بل ويمكن القول بأن الكثير من أفكار فلاسفة العرب قد نُقلت إلى اللاتينية بشكل صحيح ودقيق على الرغم من كل ذلك.

ذكرنا سابقاً بأن مطران باريس اتهم الرشديين بأنهم يتبعون أسلوب التقيّة أو الحقيقة المزدوجة، أي أسلوب النفاق والمراوغة في الواقع. ولكن المطران كان ظالماً في اتهامه. فابن رشد لم يقل أبداً بالحقيقة المزدوجة، ولا كذلك تلامذته من أساتذة السوربون كسيجير دو برابان. فكيف تشكلت التهمة إذن وشاعت حتى سيطرت على القرون الوسطى؟ يقول آلان دو ليبيرا:

«لم يُسأ فهم أي فيلسوف ولم يُغتَب ويُنَمّ عليه مثلما اغتيب ابن رشد. وفي الوقت ذاته يمكن القول بأنه كان الفيلسوف المسلم الأكثر تأثيراً على الحضارة الكونية. إنه فيلسوف ويتحمل مسؤوليته بصفته تلك من دون أي أسف أو تراجع أو تردد. إنه فيلسوف بكل ما للكلمة من معنى. إنه فيلسوف جريء ومقدام أو حتى صلف ووقح بحسب رأي خصومه. إنه فيلسوف الحقيقة المزدوجة كما أُشيع عنه. ولكن خلاصة رأينا فيه هو أنه ذهب بعيداً في مجال الفلسفة بالنسبة لذلك الوقت. ووصل بالمسألة اللاهوتية ـ السياسية للفلسفة إلى مرحلة قصوى، وصل بها إلى مرحلة القطيعة. وقد فعل ذلك في وقت كانت فيه الفلسفة مدانة من قبل السلطات المدنية والدينية»[١].

وقد تلقفه اليهود والمسيحيون عندما هجره المسلمون أو نبذوه وتخلّوا عنه. والواقع أن نقطة ضعفه الأساسية كانت مبالغته في حب أرسطو والوصول به إلى درجة المعصومية. وقد عابه على ذلك مالبرانش في كتابه **البحث عن الحقيقة**. ويمكن القول بأن رؤيته الخاصة للعلاقة بين الفلسفة / والدين وليس شرحه لأرسطو هي التي سبّبت له

---

(١) انظر: Alain de Libera, *La philosophie médiévale*, op. cit., p. 161.

تلك السمعة السوداء التي لحقت به على مرور القرون، سواء في جهة الأصولية الإسلامية أم في جهة الأصولية المسيحية. تعددت الأديان والأصولية واحدة. . . فقد كان خصماً عنيداً لرد الفعل اللاهوتي الذي اتخذه الغزالي ضد الفلسفة. بل وكرس كتاباً كاملاً لدحض **تهافت الفلاسفة** بعنوان **تهافت التهافت**. ثم ألف كتابين بنفس المعنى بعنوان: **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، و**الكشف عن مناهج الأدلّة**. وراح يستكشف فيهما نوعية العلاقات الكائنة بين القانون الديني/ والفلسفة، أو بين الشريعة/ والحكمة بحسب مصطلح ابن رشد.

وقد حاول في الكتاب الأول تبرير الفلسفة وإدخالها إلى المجتمع الإسلامي. ولم يكن ذلك أمراً مضموناً سلفاً. يقول بالحرف الواحد: «فإن الغرض من هذا القول أن نفحص على جهة النظر الشرعي هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع؟ أم محظور؟ أم مأمورٌ به إما على جهة الندب وإما على جهة الوجوب»[١]. ثم يكرس كتابه كله لتبرير دراسة الفلسفة بالنسبة لفئة الخاصة (أو النخبة) في المجتمع، مع إبعاد العامة عنها بأي شكل. وأما في الكتاب الثاني، أي **الكشف عن مناهج الأدلّة** فيما يخص العقيدة الدينية، فكان يهدف إلى فعل العكس: أي البرهنة على أن القانون الديني متوافق مع الفلسفة ولا يحرمها أو يحظرها. ويقول آلان دو ليبيرا بأن النقطة المشتركة بين هذين الكتابين هي التمييز بين ثلاثة أنواع من المحاجّات: المحاجة الخطابية، والمحاجة الجدلية، والمحاجة البرهانية. وهي تؤسس لتمييز آخر بين ثلاثة أنواع من الرجال كما سيرد لاحقاً. هنا يكمن الحدس الأساسي للفكر الفلسفي ـ السياسي لابن رشد. وهنا تكمن حداثته، بل ونكاد نقول "حداثته المستحيلة"، لأن المجتمعات الإسلامية المعاصرة تبدو أبعد ما تكون عن أطروحات قاضي قرطبة، وتفضل السير وراء المتشددين الأصوليين. . . نعم لقد انتصر الغزالي على ابن رشد ولا يزال! . . .

لكن لندخل الآن في تفاصيل نظرية ابن رشد أكثر، ولنحاول أن نتموضع في عصره لكي نفهمه بشكل جيد. يقول إن الناس ينقسمون إلى ثلاث مراتب إزاء الشرع أو الشريعة الإلهية: فهناك أولاً طبقة غير قادرة على أي تأويل للنص المقدس، وهم أصحاب الأقاويل الخطابية الذين لا يفهمون إلا المواعظ والخطب الشعبية. وهذه الطبقة تشكل الجمهور الأعظم من المسلمين. ويمكن القول بأن كل رجل سليم العقل ينتمي إليها بشكل ما بغض النظر عن مواهبه الأخرى. وهناك الطبقة الثانية وهي التي تصدق

---

(١) انظر ابن رشد: **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، تحقيق محمد عمارة، دار المعارف بمصر، ص ٢٢.

بالأقاويل الجدلية. وهي من جماعة التأويل، ولكن إلى حد ما فقط. وأما الطبقة الثالثة فهي الأرفع والأهم لأنها طبقة التأويل اليقينيّ (أي أصحاب البرهان من الفلاسفة).

لنحاول الآن أن نعود ثمانمائة سنة إلى الوراء ولنستمع إلى كل ذلك من خلال لغة ابن رشد، أي من خلال اللغة العربية الكلاسيكية. يقول بالحرف الواحد: «مراتب الناس: وإذا تقرَّر هذا كله وكنا نعتقد معشر المسلمين أن شريعتنا هذه الإلهية حق وأنها التي نبهت على هذه السعادة ودعت إليها التي هي المعرفة باللّه عز وجل وبمخلوقاته، فإن ذلك متقرر عند كل مسلم من الطريق الذي اقتضته جبلّته وطبيعته من التصديق. وذلك أن طباع الناس متفاضلة في التصديق. فمنهم من يصدق بالبرهان، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان بالبرهان، إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك. ومنهم من يصدق بالأقاويل الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية»[1]... ينبغي أن نلاحظ هنا أن تفريق ابن رشد بين أصحاب الأقاويل الجدلية وأصحاب البرهان مأخوذ عن أرسطو في كتاب **المواضع**. ويرى أرسطو أن آراء أصحاب الجدل احتمالية وظنية، وأما آراء أصحاب البرهان فمؤكدة ويقينية. وهذا هو الفرق بينهما.

ماذا يقصد ابن رشد بهذه الطبقات الثلاث؟ إنه يقصد عامة المسلمين، ثم طبقة المتكلمين من معتزلة وأشاعرة، ثم طبقة الفلاسفة. وشيئاً فشيئاً يركز ابن رشد هجومه على طبقة أصحاب الجدل من معتزلة وأشاعرة. فهم يمثلون الطرف الثالث غير المجدي والذي يتوسط بين الفلاسفة وعامة الشعب. بل إن فعلهم ضار بشكل مزدوج: ضار بالنسبة للجماهير لأنه يفسدها، وضار بالنسبة للفلسفة لأنه يحل محلها من دون وجه حق. فأصحاب الجدل (أي علماء الكلام) يقدمون أنفسهم بشكل ما وكأنهم فلاسفة في حين أنهم ليسوا كذلك. وضمن المنظور المثالي فإن ابن رشد كان يتمنى ألا يوجد في المجتمع إلا فئتان فقط: عامة الناس من جهة والفلاسفة من جهة أخرى. فهذا الاستقطاب الثنائي يريحه ويعجبه. ولكن ها هم المتكلمون من أصحاب الجدل يجيئون لكي يشوّشوا اللعبة، لكي يعكروا صفو الأمان. وبالنسبة لابن رشد فهناك قانون عام يقول بأنه لا ينبغي أن يوجد أي تواصل بين أصحاب التأويل (أي الفلاسفة) وبين عامة الناس. وذلك لأننا إذا ما عرضنا التأويلات على من هم ليسوا بقادرين على فهمها، فإننا ندمر المعنى الظاهري في نفوسهم، في حين أنهم غير قادرين على فهم أي شيء آخر غيره. وهكذا بحجة تعليمهم نؤدي بهم إلى الكفر! ولذلك فإنه يصبّ جام غضبه

(١) المصدر نفسه، ص ٣٠ ـ ٣١.

على المتكلمين من أمثال الغزالي. فهؤلاء لا يتوانون عن عرض تأويلاتهم الجدلية على الجماهير. وبالتالي فهم ينتهكون أحد مبادئ التفسير الباطني الذي ينبغي أن يتقيد به جميع من يتنطّحون لتأويل الكتابات المقدسة (أي القرآن هنا). في الواقع إن ابن رشد يطالب المتكلمين بشيء واحد فقط: هو أن يسكتوا فلا يقولوا شيئاً للعامة لأن أفهامها لن تستطيع استيعابه بأي حال. وإذا ما تساءلنا: كيف يمكن للعامة والفلاسفة أن يتعايشوا بشكل مسالم في المجتمع؟ فإن الجواب هو: عن طريق تحديد مجال خاص لكل واحد فلا يتعدّاه. فهناك آيات في القرآن لا تحتمل إلا المعنى الظاهري، وبالتالي فينبغي على الجميع أن يفسروها على ظاهرها. وهناك آيات تحتمل التأويل المجازي أو الباطني، وهذه وحدها يمكن أن يؤولها الفلاسفة مجازياً ولكن ليس العامة. وهكذا تحل المشكلة فلا يحصل صدام. يقول ابن رشد بالحرف الواحد: «وأما من كان من غير أهل العلم فالواجب في حقه حملها على ظاهرها وتأويلها في حقه كفر لأنه يؤدي إلى الكفر. ولذلك نرى أن من كان من الناس فرضه الإيمان بالظاهر فالتأويل في حقه كفر لأنه يؤدي إلى الكفر. فمن أفشاه له من أهل التأويل فقد دعاه إلى الكفر، والداعي إلى الكفر كافر. ولهذا يجب ألا تُثبت التأويلات إلا في كتب البراهين لأنها إذا كانت في كتب البراهين لم يصل إليها إلا من هو من أهل البرهان. وأما استعمال الطرق الشعرية والخطابية فيها كما يصنعه أبو حامد (أي الغزالي) فهذا أخطر على الشرع وعلى الحكمة. وإن كان الرجل إنما قصد خيراً، وذلك لأنه رام أن يكثِّر أهل العلم بذلك، ولكنه كثَّر أهل الفساد بدون كثرة أهل العلم»[1].

هكذا نجد أن الحل الذي اقترحه ابن رشد لتنظيم العلاقة بين الفلسفة والدين لا يمر من خلال إقامة العلاقات بينهما، وإنما من خلال قطع العلاقات! فهو يرى أن على الفلسفة ألا تبحث عن خلاصها الاجتماعي من خلال الخضوع المزدوج اجتماعياً ونظرياً لعلم الكلام (أو لعلم اللاهوت بحسب الاصطلاح المسيحي). ولكننا نعلم أن النموذج الذي ساد في العالم المسيحي كان معاكساً للنموذج الذي اقترحه ابن رشد للمجتمع الإسلامي. فقد حاول توما الأكويني التوفيق بين اللاهوت المسيحي والفلسفة من خلال بلورته لتركيبته الشهيرة. وأما ابن رشد فلم يحاول بلورة أي تركيبة، وإنما دعا إلى الفصل بين الفلسفة وعلم الكلام. وراح يطلب من السلطة السياسية أن تنظِّم الحياة الاجتماعية بطريقة لا يحصل فيها أي تواصل بين هذه الجماعات الثلاث: جماعة الفلاسفة، وجماعة المتكلمين، وعامة الشعب. ووصل به الأمر إلى حد القول بأنه

(١) المصدر نفسه، ص ٥١ ـ ٥٢.

يجب على حكّام المسلمين أن يمنعوا عامة الشعب من الاطلاع على كتب العلم الديني وألا يدعوها تصل إلا إلى أيدي العلماء.

أخيراً ينبغي أن نقول بأنه شاعت عن ابن رشد، أو عن فكره اللاهوتي ـ السياسي صورة سلبية وغير صحيحة في العالم اللاتيني ـ المسيحي. فقد قوَّلوه أكثر مما يريد قوله، بل وعكس ما يريد قوله أحياناً. وشاع ذلك على هيئة شعارات من نوع: ابن رشد يقول «بأنه لا يوجد أي دين صحيح حتى ولو كان مفيداً للعامة». وهذا ما لم يقل به. ثم نسبوا إليه أسطورة الحقيقة المزدوجة ولا أساس لها من الصحة لأن ابن رشد يقول بالحرف ما يلي: «وإذا كانت هذه الشريعة حقاً، وداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق، فإنّا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له»[1]. وإذا حصل أي خلاف ينبغي اللجوء إلى تأويل الشرع، أي عدم قراءته قراءة حرفية، وإنما مجازية باطنية. ونعلم أن توما الأكويني قد واجه نفس المشكلة في المسيحية ولكنه قال عندئذ بضرورة تأويل النص الفلسفي، لا النص الديني. هكذا شاعت عن ابن رشد صورة في المسيحية اللاتينية وكأنه مفكر ملحد، في حين أنه مسلم ابن مسلم، بل وقاضي قضاة في قرطبة، بل وألَّف كتباً في الفقه!... ولكن يبقى صحيحاً القول بأنه ذهب في الاتجاه العقلاني الأرسطي إلى أبعد الحدود.

القطيعة التاريخية والإرث المنسيّ للعرب:

تعرض ابن رشد في أواخر حياته للاضطهاد كما هو معروف. فقد نفي إلى موضع خارج قرطبة، وشهد أثناء نفيه بعض الإهانات والإذلال. ويروي المؤرخون أن جماهير العامة طردته من مسجد كان قد ذهب إليه مع ابنه لأداء صلاة العصر. وقيل بأن تلامذته هجروا دروسه وأصبحوا يخشون حتى من ذكر اسمه. وهناك إجماع لدى الباحثين المعاصرين على أن اختفاء الفلسفة من أرض الإسلام يمثل حقيقة واقعة بعد القرن الثاني عشر الميلادي (أي بعد موت ابن رشد بالذات). ويمكن القول بأن نهاية العصور الوسطى المسيحية قد تزامنت مع بداية العصور الوسطى الإسلامية أو عصور الانحطاط. وهكذا كلما ارتفعوا درجة في سلَّم الحضارة انخفضنا درجات. وإذا ما تموضعنا داخل التاريخ الإسلامي قلنا بأن نهاية الإسلام الكلاسيكي قد تزامنت مع نهاية الفلسفة. ويقول آلان دو ليبيرا إن القطيعة الفكرية التي حصلت هي ذات

---

(١) المصدر نفسه، ص ٣١ ـ ٣٢.

طابع تاريخي. فبعد العصور الوسطى كفَّ المسلمون عن ادعاء الفلسفة والعلم كملكية خاصة بهم. لقد قطعوا كل علاقة مع أسلافهم الذين كانوا يتفلسفون ويهتمون بتطوير العلم الذي تلقوه عن الإغريق. وأصبح تراثهم ـ أو التراث الذي يعترفون به وينتسبون طواعية إليه ـ هو التراث الفقهي أو الصوفي أساساً وأصبح شعارهم: من تمنطق فقد تزندق. . . لقد تناءت الفلسفة في الأفق البعيد حتى اختفت كلياً. ونسوا أنهم كانوا يوماً ما يتفلسفون ويتناقشون حول أهم مسائل علم الفلك، والحساب، والهندسة، والجبر، ومنطق أرسطو ومقولاته، . . . الخ. لقد خرج العرب من التاريخ بمجرد أن ماتت الفلسفة في أرضهم، أو قل بمجرد أن توقفت لغتهم عن أن تكون لغة فلسفة وعلم.

باختصار لقد خرج العرب من التاريخ عندما كفوا عن التثاقف مع الآخرين، عندما كفوا عن الترجمة. إن سرّ النهضة الأوروبية التي حصلت في القرنين الخامس عشر والسادس عشر هو نفسه سر "نهضة القرن الثاني عشر"، أي سر جميع النهضات: إنه الترجمة والانفتاح على الآخرين. من لا يترجم، من لا يسمح بتدفق دم جديد في شرايينه وعروقه فإنه ينشف قليلاً قليلاً ويموت. وهذا هو سر ذبول الفكر العربي لمدة عدة قرون قبل أن يستيقظ في بدايات القرن التاسع عشر على يد محمد علي. . . والترجمة. لقد خرج العرب من تاريخهم الخاص بالذات وقطعوا معه بشكل مبرم بعد القرن الثاني عشر الميلادي ولم يستيقظوا إلا بعد سبعة قرون. وطيلة هذه القرون السبعة دخلوا في عصور وسطى جديدة شديدة العتمات. وعندما استيقظوا كان الآخرون في أوروبا قد سبقوهم بمراحل شاسعة يصعب ردمها، بل ويستحيل ردمها قبل فترة زمنية لا يعرف إلا اللّه مداها. هذا إذا ما رُدمت يوماً ما. . .

وبعد أن اشتدَّ عود الأوروبيين في القرن الخامس عشر راحوا يحذفون أي تأثير للعرب عليهم وينكرون أن أسلافهم كانوا قد تأثروا بالعرب يوماً ما أو أخذوا عنهم. باختصار راحوا ينكرون الحقيقة التاريخية الساطعة كنور الشمس. وفي حين أنه قبل مائة سنة فقط كانت الإشارة إلى العرب تعتبر فضيلة ومفخرة، أصبحت الآن تُتَحاشى وكأنها مسبَّة أو معرّة. فالعرب توقفوا عن الإنتاج، والأوروبيون استمروا واشتدَّ عودهم. والقوي لا يعترف بالضعيف، بل ويخجل من إقامة علاقة معه. يقول آلان دو ليبيرا بأن هناك علامة لا تخطئ على نهاية العصور الوسطى في الغرب: ألا وهي حصول القطيعة مع المنطق والفلسفة العربية. وكان أكبر معاد لهما هو خوان لويس فيفيس الذي أخذ يعكس الأمور ويقول إنّ ابن رشد لم يقرأ أرسطو في نسخته الأصلية وإنما اطلع عليه من خلال النسخة اللاتينية المترجمة إلى العربية!. . . وكلنا يعلم أن اللاتين هم الذين

أخذوا عن العرب وليس العكس. ولكن فيفيس لا يريد أن يعترف بأي تأثير للعرب على المسيحيين الأوروبيين. هذا كل ما في الأمر لا أكثر ولا أقل. ويمكن اعتبار سقوط غرناطة عام ١٤٩٢ كنقطة علام أساسية على حصول القطيعة بين أوروبا والعالم العربي الإسلامي. فبعد سقوطها بسبع سنوات فقط دُشِّنت في جامعة بادوا الايطالية أول كرسي جامعية لتعليم أرسطو من خلال النص اليوناني، وعدم الاعتماد بعد الآن على الترجمات أو الشروحات العربية. فهذه هي المرة الأولى التي يدرَّس فيها أرسطو من خلال النص الأصلي. يقول دو ليبيرا بالحرف الواحد: «وبين سقوط غرناطة واسترجاع أرسطو اليوناني الأصلي، هناك نقطة مشتركة هي: أن العربي كإنسان وكلغة قد أصبح مطروداً من التراث الأوروبي ولم يعد له وجود. ولم تتوقف الحركة عند هذا الحد وإنما طُرد اليهود المستعربون (الذين كانوا يواصلون التراث الفلسفي العربي) من إسبانيا وذلك بسبب التعصب المسيحي الكاثوليكي. وهكذا انتهى دور طليطلة كمركز لإشعاع الثقافة العربية. ولم تعد أوروبا تشعر بأي دَيْن خارجي تجاه العرب. وهكذا راح عصر النهضة الأوروبي يؤسس هويته على نَبْذ العربي ثقافة ولساناً»[1]. ثم استمر الأمر على هذا النحو حتى العصور الحديثة. ولم يعد التلميذ الأوروبي يتعلم شيئاً عن العرب أو يعرف أنهم ساهموا في الحضارة الكونية يوماً ما، بل وكانوا أساتذة لأجداده طيلة القرنين الثاني عشر والثالث عشر. هكذا حصلت القطيعة المطلقة بين العرب والغرب. وهكذا نُسِي الإرث الفلسفي والعلمي للعرب أو طُمس طمساً شبه كامل.

لقد عانى العرب كثيراً من هذه القطيعة عندما استيقظوا في بدايات القرن التاسع عشر ورأوا أن ذلك ظلم مجحف بحقهم. فقد شعروا أولاً بأنهم يفيقون من نوم عميق كأهل الكهف، واكتشفوا (ويا لهول الصدمة!) أنهم يعانون من قطيعتين لا قطيعة واحدة: قطيعة مع ماضيهم الكلاسيكي المبدع الذي كانوا قد نسوه منذ أن دخلوا في عصر الانحطاط، وهكذا راحوا يتعرفون من جديد على كبار مفكري التراث عن طريق نشر المخطوطات. وقطيعة مع الحداثة الأوروبية التي كانت قد حققت نجاحات صارخة في كافة المجالات منذ القرن السادس عشر أي عندما كانوا يغطّون في نوم عميق. وأراد المثقفون العرب آنذاك استدراك ما فات والعمل على كلتا الجبهتين: جبهة تحقيق التراث ونشر مخطوطاته للتعرف عليه، وجبهة التعرف على الفكر الأوروبي الحديث عن طريق الترجمة والتلخيص. وكان حلم النهضة جميلاً على الرغم من أنه أُجهض في نهاية المطاف. ولكن ربما كان هذا الإجهاض مؤقتاً فقط. قلت بأن العرب بعد أن استيقظوا

(١) انظر: Alain de Libera, *La philosophie médiévale*, op. cit., p. 187.

واكتشفوا أهمية تراثهم وعطائهم الحضاري شعروا بأن موقف الأوروبيين مجحف بحقهم. فهم من جهة يريدون الأخذ عن أوروبا واللحاق بركب النهضة والحضارة، وأوروبا من جهة أخرى لا تعترف بهم، بل وتغسل يدها من كل علاقة تأثر قد تكون حصلت بينها وبينهم حتى في الماضي البعيد!... وبالطبع، فإن التيارات العنصرية واليمينية في أوروبا والغرب بشكل عام تدفع في هذا الاتجاه، وتعتبر العرب عرقاً غير قادر على صنع الحضارات وليس له فيها أي باع!

ولكن لحسن الحظ، فإن بداية الاعتراف بفلسفة العصور الوسطى في الثلاثينات من القرن العشرين ثم استمرار ذلك حتى الآن على يد باحثين من أمثال جاك لوغوف وآلان دو ليبيرا قد خفَّف إلى حد ما من عدمية القطيعة بين العصور الوسطى والعصور الحديثة. وهذا التحجيم للقطيعة من دون إنكارها أدى بدوره إلى الاعتراف بدور العرب الحضاري أو بعطائهم الفكري في تاريخ البشرية. فبما أن فترة العطاء الوحيدة للعرب متموضعة داخل العصور الوسطى الأولى، فإنهم لا يستطيعون الإفتخار إلا بها على الأقل حتى الآن. إن أكبر ممثل على هذا التوجه الجديد في فرنسا هو بحسب علمي آلان دو ليبيرا. لم أر حتى الآن انفتاحاً على العرب وتراثهم الحضاري بدون أي عقد تاريخية أو أحكام مسبقة سلبية كذلك الذي أبداه هذا الباحث مؤخراً. لنستمع إليه يقول:

«لا ينبغي تخفيض قيمة العرب واعتبارهم مجرد وعاء ناقل. فتارة ينقلون فلسفة أرسطو إلى الغرب، وتارة ينقلون إليه البترول! إنهم مجرد ناقل غير قادر على الإضافة والإبداع هذا ما يزعمه الغربيون عموماً. هناك نسيان مقصود أو متعمد لدور العرب في تاريخ الفكر. ويمكن القول بأن تجاهل الدور الذي لعبه مفكرو الإسلام في تاريخ الفلسفة يقدم الحجة للتيار العنصري لكي يقول بأن العقل غربي أولاً وأخيراً، ولم يساهم به أحد غير الغرب بدءاً من اليونان وحتى النهضة الحديثة. ولكن إذا ما احترمنا الحقيقة التاريخية فإنه **لا يمكننا أن نتجاهل الدور الحاسم الذي لعبه العرب في تشكيل الهوية الثقافية لأوروبا**. وبالتالي فإن النزاهة الفكرية تقتضي منا أن نعترف بأن العلاقة بين الغرب والأمة العربية لا يمكن أن تتم بشكل صحيح إلا إذا تم الاعتراف بهذا الإرث المنسيّ للعرب. ينبغي على الغرب أن يعترف أخيراً بإسهام العرب في مجال العقل والفكر»[١]. ثم يدعو الباحث إلى تدريس نصوص ابن باجة وابن رشد في المدارس الثانوية الفرنسية.

---

(١) انظر: Alain de Libera, *Penser au Moyen - Âge*, op. cit., p. 104

عندما نفكر بالقطيعة بيننا وبين أوروبا لماذا نراها مطلقة؟ لماذا نعتقد أننا من جنس، وهم من جنس آخر؟ لأننا نسينا كيف كانوا في العصور الوسطى. ولا يخطر على بالنا لحظة واحدة أنهم كانوا متخلفين، متعصبين، ريفيّين، جبليّين، معادين للعلم والفلسفة، فهم يبهروننا بحداثتهم الساطعة التي تخطف الأبصار. لأننا نسينا أنهم كانوا تلامذتنا يوماً ما وكانوا يترجموننا ويعتبروننا منارة العلم والحضارة. كيف يمكن أن نصدق أن هؤلاء الأوروبيين المتفوقين علينا الآن في كافة المجالات كانوا يستشهدون بمفكرينا كما نستشهد نحن الآن بكانط أو هيغل أو كارل ماركس؟ أعتقد أن أحد أسباب القطيعة النفسية العميقة بيننا وبين الأوروبيين واعتقادنا أننا من جنس وهم من جنس آخر يعود إلى نقص الرؤية التاريخية أو ضمورها في الساحة الثقافية العربية. هناك هوّة نفسية سحيقة تفصل بين العرب والأوروبيين، وهي لا تقل اتساعاً عن عمق الهوّة المعرفية والحضارية الحاصلة بين كلا الطرفين منذ عدة قرون. فهم استطاعوا أن يخرجوا من عصورهم الوسطى أو أن يتجاوزوها، في حين أننا لم نستطع أن نخرج حتى الآن. وبالتالي فإن قطيعتهم مع عصورهم الوسطى منذ عصر النهضة تعني قطيعتهم معنا وعدم الاعتراف بوجودنا. وبما أننا لا نستطيع الآن أن نضيف شيئاً للحضارة الكونية لا في مجال الطب، ولا علم الفلك، ولا علم الذرة والصناعات التكنولوجية المتقدمة، ولا حتى الفلسفة والعلوم الإنسانية، فإنهم يستخفّون بنا أكثر ويعتبروننا كتلة مهملة لا وجود لها على مسرح التاريخ. ولكن هذا الشعور ابتدأ عند الأوروبيين منذ زمن طويل وليس حديث العهد. فحتى زمن لايبنتز في القرن السابع عشر كانوا لا يزالون يستشهدون بابن رشد كسلطة معرفية ـ أو كشارح لأرسطو ـ ولكنهم بعدئذ اسقطوا حتى ابن رشد من حسابهم. لماذا؟ لأنهم تجاوزوا الفضاء العقلي للعصور الوسطى على كافة المستويات: من علمية وفلسفية وحداثة مادية. فبسبب النجاحات المدويّة التي حققوها بدءاً من القرن السابع عشر، أصبحت هناك مسافة هائلة تفصل بينهم وبين العصور الوسطى: أي في الواقع بينهم وبيننا.

وبالتالي، فلا أرى مجالاً لردم الهوة السحيقة بيننا وبينهم إلا إذا عدنا إلى الوراء كثيراً وعرفنا بشكل تاريخي دقيق متى كنا متساوين معهم من حيث التطور، بل متى كنا سابقين لهم، ثم لحقوا بنا، ثم سبقونا، بل وانفصلوا عنا بسرعة مذهلة. هكذا نجد أنه إذا عُرف السبب بطل العجب. فبما أننا نقيس حجم التفاوت التاريخي بيننا وبينهم بأربعة قرون، فإنه ينبغي أن نعرف ماذا حصل في هذه القرون الأربعة التي كنا فيها نائمين أو غافلين. وهذا يتطلب منا الاطلاع على جميع مراحل الحداثة، الواحدة بعد الأخرى، وبشكل تاريخي متدرج. وهذا ما أنوي القيام به في هذا الكتاب.

ولكن في الوقت الذي أدير ظهري للعصور الوسطى وأتهيأ للدخول في عالم الحداثة، أشعر بنوع من التهيُّب والرغبة الشديدة في آن معاً. أشعر بأني أدخل في أجواء أكبر مغامرة عرفها التاريخ البشري على مرّ العصور. إنها مغامرة العقل الحديث: أي مغامرة تشكيل الحداثة وتحرير الروح البشرية من عقالها.

الفصل الثاني

انبثاق الأزمنة الحديثة

عصر النهضة والإصلاح الديني في أوروبا

هناك عدة أسباب تدفعني إلى تدشين هذه الدراسات بعصر النهضة. أولها بالطبع ضرورة التقيد بالتسلسل الزمني لتاريخ الفكر. فبعد العصور الوسطى يجيء عصر النهضة بشكل حتمي أو منطقي. ولكن هناك اعتبارات أخرى غير شكلانية، اعتبارات تخص العمق. فبدءاً من ذلك العصر راحت أوروبا تتفوق بشكل حاسم ولا مرجوع عنه على بقية النطاقات الحضارية الأخرى، وفي طليعتها المنافس التاريخي: النطاق الحضاري العربي ـ الإسلامي. ولكن هناك النطاق الهندي أيضاً، والنطاق الصيني، . . . الخ. بدءاً من تلك اللحظة راحت أوروبا تقلع حضارياً لكي تخلِّف وراءها الآخرين كل الآخرين. فحتى نهاية العصور الوسطى كان العرب المسلمون والمسيحيون الأوروبيون متساوين حضارياً. وكان ابن رشد يقابل توما الاكويني. ولكن بدءاً من القرن السادس عشر راحت الأمور تختلف تماماً. وهناك سبب آخر ـ ولعله الأقرب إلى نفسي وهمومي ـ هو أنني إذ أنخرط في دراسة عصر النهضة الأوروبية لا أشعر بأي اغتراب عن اللحظة التاريخية المعاشة للعرب والمسلمين. فنحن أيضاً سوف نشهد عصر نهضة بعد عصورنا الوسطى الطويلة أو المتطاولة التي لا تعرف كيف تنتهي. وربما كنا نقع الآن على المفترق التاريخي الفاصل بين العصور الوسطى/ وعصر النهضة، بين العصور القديمة/ والعصور الحديثة. وبالتالي فمن الممتع والمفيد أن نعرف كيف تخبَّط الأوروبيون كثيراً قبل أن ينهضوا، وما هي العراقيل التي واجهتهم، وكيف حاولوا التغلُّب عليها، . . . الخ. فالاستئناس بتجربة الآخرين شيء مهم من أجل توضيح الصورة والسير على هدى من الأمر. ولا أقول ذلك من باب التقليد الأعمى لأوروبا، وإنما من باب الدراسة المقارنة ومحاولة استخلاص الدروس والعبر. فبضدها تتبين الأشياء. . .

متى ابتدأ عصر النهضة ومتى انتهى؟ بالطبع فإن الكثيرين يطابقون بين عصر النهضة والقرن السادس عشر، ولكن الأمور أكثر تعقيداً من ذلك. فالواقع أنه ابتدأ منذ النصف الثاني من القرن الرابع عشر واستمر حتى بداية القرن السابع عشر، أي حتى ظهور ديكارت والثورة الغاليلية. بعدئذ ابتدأت الحداثة الفعلية. هذا يعني أنه استمر حوالى ثلاثة قرون. ولكنه بلغ أوجه في القرن السادس عشر بدون شك. وهو في رأي البعض يمثل مرحلة انتقالية مترجرجة بين العصور الوسطى وعصور الحداثة. إنه يضع رجلاً في هذه، ورجلاً في تلك. وهو في رأي هؤلاء لم يكن يُمثِّل قطيعة مع العصور الوسطى، بقدر ما كان يُمثِّل استمرارية تواصلية على كافة الأصعدة من اجتماعية واقتصادية وسياسية. والتالي فعصر النهضة يُمثِّل مرحلة انتقالية بين مرحلتين. ولكن هذا الرأي على وجاهته لا يعطي عصر النهضة حقه. فمن الواضح أن العصور الوسطى التي امتدت ألف سنة في الغرب لم تنته بين عشية وضحاها. هذا شيء مستحيل. فما هكذا تتم القطيعات في التاريخ. القطيعة ليست كضربة سيف تفصل ما كان عما سيكون. فهناك أشياء كثيرة تستمر بعد القطيعة، وأحياناً لفترة طويلة. وهكذا يتعايش القديم مع الجديد جنباً إلى جنب. وينبغي أن نتخلص هنا من أسطورة القطيعة المطلقة أو العدمية في تاريخ الفكر بشكل عام.

لنضرب على ذلك مثلاً ما حصل في القطاع الاقتصادي. فلا أحد ينكر أنه حصل توسيع كبير لنطاق الاقتصاد الأوروبي في القرن السادس عشر. وكان ذلك نتيجة الاكتشافات الجغرافية للعالم الجديد (أمريكا) وللخطوط التجارية في إفريقيا وآسيا، كما سنرى ذلك فيما بعد. ولكن ديناميكية الاقتصاد التاجر (أو البورجوازية التجارية) قد حُدَّ منها أو لجمت بسبب القلق الديني أو الميتافيزيقي الموروث عن العصور الوسطى. ونعلم هنا أن عقلية الزهد في متاع الحياة الدنيا والأخلاقية السكولائية (أو التكرارية الإجترارية) كانت تحول دون الانخراط في العالم واستثمار خيراته والاستمتاع بها. فالحياة الدنيا زائلة ولا تستحق الاهتمام، والحياة الوحيدة الباقية هي الحياة الأبدية والخلود في الدار الآخرة. هكذا نجد أن العصور الوسطى انتهت ولم تنته بعد.

وقل الأمر نفسه عن المجال الفكري. فمن الواضح أن موضوعات كثيرة كانت تشغل المفكرين في العصور الوسطى، وظلت تشغلهم بعد عصر النهضة بشكل أو بآخر. ولكن الشيء المؤكد هو أن مثقفي عصر النهضة في إيطاليا أولاً وبقية أنحاء أوروبا ثانياً كانوا يعتقدون بأنهم يمثلون قطيعة بالقياس إلى ما سبق، وأن نظرتهم إلى العالم والأشياء قد تغيرت فعلاً. والدليل على ذلك ثورة إيراسموس، أحد كبار ممثلي عصر النهضة، على المنهجية السكولائية العقيمة التي سادت في العصور الوسطى، الذي يقول: «كانت

كل جهودهم تتمثل في المماحكة، والتقسيم (أي تقسيم المشكلة المطروحة)، والتمييز، والتحديد: فهذا الجزء من المشكلة يقسم إلى ثلاثة، وأول هذه الثلاثة يقسم إلى أربعة، وكل واحد من هذه الأربعة يقسم إلى ثلاثة من جديد! وهكذا دواليك. فما أبعد هذه المنهجية عن أسلوب الأنبياء والمسيح والحواريين»[1]. لا يمكننا أن نفهم فكر عصر النهضة إلا إذا موضعناه ضمن الإطار العام لظروف تلك الفترة. ففي أثناء القرنين الخامس عشر والسادس عشر حصلت ثلاثة أنواع من الأحداث الجسام التي أدت إلى قلب الحياة الأوروبية في العمق. كما وأدت إلى خلق فكر جديد أو رؤية جديدة للعالم. **أول** هذه الأحداث الجسام: الاكتشافات البحرية والجغرافية الكبرى التي قام بها الأسبان والبرتغاليون والتي أدت إلى ازدهار الحياة الاقتصادية في أوروبا. **وثانيها**: تطور النزعة الإنسانية (هيومانيزم Humanisme) وانتشارها في مختلف أنحاء أوروبا بفضل اختراع آلة الطباعة. **وثالثها**: الإصلاح الديني الذي كان الجميع ينتظرونه بفارغ الصبر من دون أن يعرفوا كيف سيحصل. لنحاول الدخول في بعض التفاصيل هنا.

كانت أوروبا منذ القرن الرابع عشر تعاني من نقص مزمن في المعادن الثمينة. ومن المعلوم أن إعادة البناء التي شرعوا بها بعد منتصف القرن الخامس عشر قد أدت إلى تفاقم هذا النقص أو العوز. وكذلك ساهم فيه تزايد عدد السكان وتطور التبادلات التجارية وتكاليف حياة الرفاهية والبذخ المنتشرة في أوساط الطبقات العليا من السكان وبخاصة لدى الأمراء. ولم تعد الفضة المستخرجة من مناجم أوروبا الوسطى ولا الذهب القادم من غينيا بقادرين على سدّ هذه الحاجيات المتزايدة. وكما قيل: «فالحاجة أم الاختراع». ولهذا السبب فكر البرتغاليون بالتوصل إلى "شاطئ الذهب". وهكذا اكتشفوا بعض الخطوط التجارية الجديدة. ثم فيما بعد اكتشف فاسكو دا غاما (١٤٦٩ ـ ١٥٢٤) طريق الهند عن رأس الرجاء الصالح عام ١٤٩٨. وقد استعان بالعرب ليهتدي طريقه في مجاهل المحيط الهندي. وبعدئذ أصبح كريستوف كولومبس وجميع المكتشفين مفعمين هم أيضاً بهذا الهوس: أي التوصل إلى الذهب. فالذهب ضروري جداً للتبادلات التجارية الدولية. ولا ريب في أن الحصول عليه كان الباعث الأساسي الذي حرَّك همم المكتشفين ودفعهم إلى المغامرة. وأما البحث عن التوابل والبهارات فقد جاء متأخراً، وكان أقل أهمية. لا ريب في أن أوروبا بحاجة إلى هذه السلعة، ولكن إيطاليا كانت تحصل عليها عن طريق مكاتبها التجارية في شبه جزيرة القُرم وحلب وأزمير ثم في موانئ المشرق بشكل خاص (صيدا، صور، طرابلس، . . .). وإذا كان

---

(١) Frantz F. Brentano, *La Renaissance*, Paris, 1935, p. 83.

التوسع العثماني قد حرم جنوه من منافع التجارة مع موانئ شبه جزيرة القرم على شواطئ البحر الأسود، فإنه لم يزعج التجارة الإيطالية ـ العربية. ولكن بعد عام ١٤٦٠، أي في النصف الثاني من القرن الخامس عشر، راح البرتغاليون يفكرون بالتوصل إلى بلدان المحيط الهندي المنتجة للتوابل مباشرة، وذلك من أجل قطع الطريق على التجار الإيطاليين من جهة، وتأمين الحصول على توابل آسيا بأسعار زهيدة من جهة أخرى. وهذا ما فعله فاسكو دي غاما. وراح كريستوف كولومبوس يقوم بنفس الحسابات لصالحه الشخصي.

يمكن أن نضيف إلى هذه البواعث الاقتصادية باعثاً دينياً. فقد كان الأوروبيون آنذاك لا يزالون مسيحيين جداً، أو قل مفعمين بالحساسية القروسطية والهجومية للتدين. وبالتالي فكانوا يحلمون بتحويل "الكفار" الذين يعيشون خارج أراضي أوروبا المسيحية إلى الدين المسيحي. هكذا نرى كيف يتداخل العامل الاقتصادي مع العامل الديني في نفس الحركة التاريخية الواحدة، من دون أن نستطيع القول بأن هذه بنية فوقية وهذه بنية تحتية، وهذه ليست إلا انعكاساً لتلك... لم يكن الباعث الديني آنذاك بأقل أهمية من الباعث الاقتصادي البحت. فالروح الصليبية الموروثة عن العصور الوسطى كانت لا تزال حيَّة منتعشة ومستعدة للاستنفار في أي لحظة. وتحويل المسلمين أو غير المسلمين عن دينهم كان يعتبر نصراً ما بعده نصر. ونعلم أن الروح الصليبية كانت أشد ما تكون عليه لدى البرتغاليين والأسبان المنخرطين في صراع ضد الإسلام منذ عدة قرون.

كانت أولى النتائج المترتبة على هذه الاكتشافات الجغرافية وتوسيع رقعة العالم هي تشكيل أمبراطوريتين كولونياليتين كبيرتين: الإمبراطورية البرتغالية والإمبراطورية الأسبانية. وكانت الأولى مشكَّلة من سلسلة من مكاتب الصرافة (أو الوكالات التجارية الأجنبية) المنتشرة في الموانئ. وكانت تستخدم كمحطة إنزال أو استراحة من قبل السفن التجارية والأسطول العسكري في آن معاً. وكان هذا الأسطول يضمن عن طريق القوة المسلحة احترام الهيمنة التجارية البرتغالية.

أما الإمبراطورية الإستعمارية الأسبانية فكانت مختلفة تماماً. فالواقع أن حفنة من الفاتحين القادمين من إسبانيا شرعوا في اكتشاف العالم الجديد على ثلاث مراحل متتالية: اكتشاف جزر الأنتيل الكبرى (١٤٩٢ ـ ١٥١٩)، اكتشاف المكسيك (١٥١٩ ـ ١٥٢١)، اكتشاف البيرو (١٥٣١ ـ ١٥٣٣). وبعد أن نهب الفاتحون الأسبان كنوز الشعوب الأصلية، راحوا يستغلون مناجم الذهب والفضة. وراحت هذه المناجم بدءاً من منتصف القرن السادس عشر تشكل الثروة الهائلة لإسبانيا. وانعكس هذا الغنى على عموم أوروبا أيضاً لأن إسبانيا كانت تشتري معظم حاجياتها من الخارج. وقد كان

الاقتصاد الأوروبي حتى نهاية القرن الخامس عشر محصوراً بحدود أوروبا فقط، أي كان مغلقاً على ذاته، فأصبح الآن بحجم العالم. لأول مرة ندخل في مرحلة الاقتصاد العالمي.

كان من نتائج استغلال العالم الجديد من قبل الأوروبيين وصول المعادن الثمينة من أمريكا إلى أوروبا. وأصبح مخزون الذهب في أوروبا في نهاية القرن السادس عشر ضعف ما كان عليه في بداية القرن. وأما مخزون الفضة فأصبح ثلاثة أضعاف أو حتى أربعة أضعاف. وقد أدت هذه الزيادة الضخمة في المعادن الثمينة إلى إعطاء دفعة قوية للاقتصاد التجاري. بالطبع فإن هذه الثروة لم توزع بالتساوي على جميع الأوروبيين. فقد كان المستفيد الأول هو البورجوازية الرأسمالية التي تشكلت في المدن التجارية الكبرى. وعندما نقول البورجوازية التجارية فإننا نقصد الصناعيين، والتجار، وأصحاب السفن، ومديري المصارف والبنوك. وأما طبقة النبلاء فلم تستفد منها إلا في حالات استثنائية. واضطر النبلاء عندئذ أمن أجل المحافظة على مرتبتهم ومكانتهم - أن يصرفوا مبالغ ضخمة تزيد عن حجم المداخيل التي كانوا يجنونها من أراضيهم الإقطاعية. بدءاً من ذلك الوقت راحت تتزايد أهمية الطبقة البورجوازية التاجرة على حساب طبقة النبلاء الإقطاعية المسيطرة تاريخياً. ثم أطاحت بها وبحكم الإقطاع فيما بعد عن طريق إشعال الثورات الإنجليزية والأمريكية والفرنسية. فلم يعد النظام الاقتصادي الإقطاعي المنغلق على ذاته بقادر على مسايرة حركة التاريخ، فانهار وانهارت معه الطبقة التي كانت تحكم باسمه وباسم قيمه. وأما الطبقات الشعبية المتمثلة بفلاحي الأرياف وموظفي المدن وعمالها فقد شهدت إفقاراً نسبياً بسبب ارتفاع أسعار المواد الزراعية والسلع الصناعية. نقول ذلك ونحن نذكّر بأن ٩٠٪ من سكان أوروبا آنذاك كانوا من أهل الأرياف، أي فلاحين.

ضمن هذا السياق من الغنى المادي والتطورات الاقتصادية والاكتشافات الجغرافية ينبغي أن نموضع انبثاق الحركة الإنسيَّة، أي التي تعطي ثقتها للإنسان وتتفاءل بقدراته وإمكانياته. فالأهمية التي أُعطيت للإنسان بدءاً من ذلك التاريخ لم تكن عبثاً، وإنما كانت لها بواعثها ومسبِّباتها. فالإنسان عندما ينجح مادياً ويهيمن على العالم يتفاءل بالحياة ويشعر بالزهوّ والإعجاب بنفسه. وعندما يفتقر ويفشل يزهد في الحياة الدنيا ولا يعود يفكر إلا في الآخرة كتعويض عنها. وما ينطبق على الأفراد ينطبق على الجماعات والشعوب. نقول ذلك ونحن نعلم أن العصور الوسطى كانت تزهد بالإنسان عموماً، ولا تعتبر تحقّقه الذاتي على هذه الأرض أو نجاحه المادي شيئاً مرغوباً. على العكس كانت تعتبر أنه يبعده عن اللّه. فالغنى يبطر الإنسان. وبالتالي فإن الانتقال من العصور

الوسطى الإقطاعية، الفقيرة، المنغلقة على نفسها، إلى عصر النهضة الواثق بنفسه، لم يتم إلا بعد أن جرت تحولات مادية على أرض الواقع. فالنهضة إما أن تكون مادية ومعنوية، أو أنها لن تكون.

بقيت هنا نقطة ينبغي توضيحها قبل الاستمرار في هذا الفصل؛ إنها تخص الترجمة. فقد ترددت كثيراً في ترجمة الكلمة الأجنبية Humanisme. هل نقول النزعة الإنسانية أم النزعة الإنسية؟ هناك أكثر من رأي، لذلك يُلاحظ القارئ ترددي في الترجمة على مدار هذه الدراسات، فأحياناً أستخدم الإنسيّة وأحياناً النزعة الإنسانية وأحياناً الإثنتين معاً[1].

النزعة الإنسيَّة أو الإنسانية (هيومانيزم Humanisme):

تحدثنا فيما سبق عن الوضع المادي لأوروبا في عصر النهضة وعن ثرواتها المستجدة نتيجة الاكتشافات الجغرافية والحملات العسكرية على مناطق بعيدة من العالم. فماذا يمكن أن نقول عن النهضة الفكرية؟ في الواقع إن لكل نهضة روحية أو فكرية دعامة مادية تحميها أو تعطيها الدفع اللازم لكي تقوى وتترعرع. ولا ينبغي أن نكون مثاليين جداً، فنتوهم أن الفكر معلَّق في الفراغ، أو أنه ينمو ويستمر بدون دعامة مادية تسنده. نقول ذلك ونحن نعلم أن انهيار البورجوازية التجارية في بغداد وبعض المراكز الإسلامية الأخرى ساهم في انهيار الفكر العقلاني المتمثّل بالمعتزلة والفلاسفة.

---

(١) كنت قد ترجمت كتاب محمد أركون عن: الإنسيّة العربية في القرن الرابع الهجري. وقد تناقشنا كثيراً حول ترجمة هذا المصطلح أنا وأركون، ولم نصل إلى نتيجة حاسمة. فهو يفضل كلمة الإنسيّة أو الأنسَنة، وأنا ميّال إلى تعبير النزعة الإنسانية أو الفلسفة الإنسانية. وقد وجد أركون صعوبة كبيرة في الدفاع عن هذا المصطلح أمام بعض الأساتذة المستشرقين عندما ناقش أطروحته لدكتوراه الدولة عام ١٩٦٩ تحت هذا العنوان. فقد أنكروا أن يكون العرب أو المسلمون قد عرفوا الحركة الإنسانية في تاريخهم مثلما عرفتها أوروبا بدءاً من القرن السادس عشر. وهو حاول أن يثبت لهم أن جيل الجاحظ في القرن الثالث الهجري ثم بالأخص جيل مسكويه والتوحيدي في القرن الرابع قد شهد هذا النوع من الحركة الإنسية عندما حصل تزاوج سعيد وناجح بين الفكر الإسلامي والفكر الإغريقي. ولكن الحركة الإنسانية العربية لم تدم طويلاً. فقد تآمرت عليها ظروف تاريخية، من داخلية وخارجية وأدت إلى ذبولها وزوالها في نهاية المطاف. وذلك على عكس ما حصل للإنسيّة الأوروبية في القرن السادس عشر. ولكن من يقرأ الفكر العربي في العصر الكلاسيكي ويلاحظ حجم التساؤلات العقلانية التي شغلته وجرأة هذه التساؤلات يتأكد من وجود حركة إنسيّة واعدة وحقيقية. وإذا كان الخط الآخر، أي الدوغمائي والطرقي الصوفي، قد تغلّب عليها فهذا لا يعني أنها لم توجد قط. نعم لقد عرف العرب المسلمون نواة التفكير العقلاني والإنساني قبل أن يعرفه الأوروبيون بزمن طويل. بل إن الأوروبيين تعرفوا عليه عن طريق العرب كما ذكرنا سابقاً.

هذا ما برهنت عليه البحوث التاريخية الجادة. فقد كان افتقار العالم العربي ـ الإسلامي بعد تحول الخطوط التجارية عنه هو الذي أدى (من جملة عوامل أخرى بالطبع) إلى تراجع الفلسفة في أرض الإسلام. فالفكر لكي يترعرع تلزمه شروط محيطة وملائمة نسبياً، ومن يفتقر ويجوع لا يعود يعرف كيف يفكر. من يفتقر تسودُّ الدنيا في عينيه وتصبح الحرية الفكرية بالنسبة له ترفاً ما بعده ترف. ليس غريباً، والحالة هذه، أن تقوى الحركات المتشددة والمتجهمة في ظروف الفقر الشديد، وأن تتراجع وتنحسر عندما تتحسن الأمور المادية للناس وتنتعش الظروف الاقتصادية. وإذن فهناك علاقة بين الفقر المادي والفقر الروحي أو الفكري. وهذا الأمر ينطبق علينا وعلى غيرنا. إنه ظاهرة أنثروبولوجية (أي إنسانية عامة تنطبق على الإنسان في كل زمان ومكان. فنفس السبب يؤدي إلى نفس النتيجة). وقد ابتلي العرب ـ المسلمون بالفقر المادي قبل أن يبتلوا بالفقر الروحي، أو قل أن كلا الأمرين تزامنا مع بعضهما البعض. ولذلك شاعت حركات الدروشة والطرق الصوفية التي تدعو إلى التواكل وهجران العالم، وانحسر الفكر العقلاني والعلمي حتى كاد أن ينقرض كلياً.

وبالتالي فينبغي أن نكفَّ عن القول بأن سبب انهيار الفكر الفلسفي لدينا هو تدخل هذه الشخصية الفقهية الكبرى أو تلك (الغزالي مثلاً: **تهافت الفلاسفة**). لا ريب في أن الفتاوى الفقهية المضادة للفلسفة (أي للفكر العقلاني في نهاية المطاف) قد ساهمت في صرف الناس عن كتب الفلسفة والفلاسفة، وشجعتهم على الاكتفاء بقراءة الكتب الصوفية والتبجيلية التقليدية. ولكن الشروط الاجتماعية المتدهورة والظروف السياسية القلقة وغير المستقرة هي التي كان لها الدور الأكبر في هزيمة العقل في أرض الإسلام بعد أن شهد ازدهاراً رائعاً طيلة الحضارة الكلاسيكية (أي طيلة القرون الهجرية الستة الأولى، أي حتى موت ابن رشد عام ١١٩٨). والواقع أن تدهور الشروط الاجتماعية هو الذي أدى إلى ازدهار الطرق الصوفية، وليست الطرق الصوفية هي التي أدت إلى انهيار الظروف الاجتماعية. وبالتالي فلا ينبغي الخلط بين السبب والنتيجة. بل ويمكن القول إن هجوم الغزالي نفسه على الفلسفة ليس إلا نتيجة لهذا التدهور العام والأوضاع القلقة التي تتجاوزه كشخص وتؤثر عليه دون أن يشعر.

والسؤال الذي ينبغي أن نطرحه هنا هو: لماذا فشلت الفلسفة الرشدية في أرضها الخاصة بالذات، ولقيت لها مرتعاً خصباً على الضفة الأخرى من المتوسط، أي عند الأوروبيين؟ ينبغي أن نطبق هنا منهجية سوسيولوجيا الإخفاق أو الفشل على المجتمعات الإسلامية لكي نعرف سبب هزيمة العقلانية ونجاح الدروشة واللاعقلانية والانسحاب من العالم. وينبغي أن نعترف هنا بأنه إذا لم تتوافر الأطر الاجتماعية المحبِّذة لانتشار هذا

النوع من المعرفة فإنه لا ينتشر أو يموت في أرضه. وهذا هو سبب موت الفكر العلمي عندنا وازدهاره عند الأوروبيين بدءاً من عصر النهضة. لقد كانت الأرضية عندهم مؤاتية لذلك أورق الفكر العلمي وأينع. وكانت عندنا قاحلة بواراً فضمر ومات. وإذن فينبغي أن نبحث عن السبب في البنى العميقة والجماعية، من دون أن نهمل بالطبع الدور السلبي الذي لعبته الشخصيات الفردية، خصوصاً إذا كانت مهمة وتتمتع بهيبة كبيرة كالغزالي وابن تيمية مثلاً.

مهما يكن من أمر، فإن نهضة أوروبا التي قامت في جزء منها على أكتافنا ظلت متواصلة ومتصاعدة منذ القرن السادس عشر وحتى التاسع عشر. وهكذا صنعت التفاوت أو الهوّة السحيقة بين عالم الغرب والعالم العربي ـ الإسلامي. وهو تفاوت لا نزال نعاني منه بشكل موجع حتى الآن. بل إننا نعاني منه الآن أكثر من أي وقت مضى. وذلك لأنك عندما تدرك حجم المسافة الشاسعة التي قطعها الآخرون بدونك تشعر باليأس والإحباط. فكيف يمكنك أن تستدرك ما فات في ثلاثين أو أربعين سنة، في حين أن الآخرين أمضوا ثلاثمائة أو أربعمائة سنة في قطعه؟! ولم ينتقلوا من مرحلة إلى أخرى إلا بعد أن هضموا السابقة واستوعبوها استيعاباً كاملاً. وفي الوقت الذي كان الآخرون يعملون ويبدعون وينتجون كنا لا نزال نغطُّ في نوم عميق. لذلك كان استيقاظنا مروِّعاً في القرن التاسع عشر على وقع أقدام الفاتحين الأوروبيين. ولذلك كانت "صدمة الحداثة" مذهلة ومدوِّخة للرأس حقاً. وربما أننا لم نستفق من تلك الصدمة، ولم نصح من تلك الدوخة حتى الآن. ولو أن حضارتنا لم تتوقف بعد القرن السادس الهجري، ولو أنها استمرت على نفس الوتيرة بعد ابن سينا وابن رشد والبيروني وعشرات غيرهم من العلماء والمفكرين العرب ـ المسلمين لما حصل ما حصل، ولكنا نحن والأوروبيين في مستوى واحد الآن... ولذا أعتقد أن المعرفة التاريخية المتدرجة بما حصل في أوروبا في الفترة الواقعة بين القرنين السادس عشر والتاسع عشر تمثل الآن ضرورة ماسّة لفهم ما يجري عندنا وعند الغرب في آن واحد. فنحن لا نزال واقعين تحت تأثير الصدمة: صدمة التفوق الحضاري الكاسح للغرب على عالمنا العربي ـ الإسلامي، وذلك على كافة الأصعدة والمستويات. فكيف حصلت النهضة الفكرية في أوروبا إذن؟ كيف راحت أوروبا تخرج رويداً رويداً ـ لكن ليس من دون صعوبة بالغة وألم مرير ـ من غياهب العصور الوسطى، وتدخل في مناخ العصور الحديثة؟ هذا هو الموضوع الذي سنعالجه.

ينبغي أولاً أن نطرح هذا السؤال: متى ولدت النزعة الإنسانية لأول مرة؟ وما هو مدلولها؟

ينبغي هنا التفريق بين الصفة والإسم فيما يخص هذا المصطلح الشهير في تاريخ الفكر. فصفة "الإنساني" أو "الإنسيّ" Humaniste اشتقت في اللغات الأوروبية منذ القرن السادس عشر، وبالتحديد عام ١٥٣٩. أما كلمة النزعة الإنسانية على هيئة الإسم أو المصدر Humanisme فلم تشتق إلا في القرن التاسع عشر، هذا مع العلم أن مدلولها كان موجوداً منذ وقت طويل. فقد يوجد الشيء قبل أن يوجد إسمه. وكانت كلمة الإنسيّ أو الإنساني تطلق على البحاثة المتبحّرين في العلم، وبخاصة علوم الأقدمين: اليونان والرومان. وقد ظهروا في إيطاليا أولاً، وذلك قبل أن يظهروا في بقية أنحاء أوروبا، وكان ظهورهم بين القرنين الرابع عشر والسادس عشر. فمن هو أول المفكرين الإنسيين؟ الكثيرون يقولون بيترارك (١٣٠٤ ـ ١٣٧٤)، وبعضهم يعود إلى دانتي (١٢٦٥ ـ ١٣٢١). وكان من أشهرهم في القرن الخامس عشر بيك الميراندولي الذي يقول: «قرأت في كتب العرب بأنه لا يمكننا أن نرى شيئاً أجمل ولا أروع من الإنسان». وهذا دليل على أن العرب كانوا لا يزالون يمثلون مرجعية مهمة بالنسبة لكبار مفكري النهضة الأوروبية. إن كلمة "هيومانيزم" مشتقة كما هو واضح من كلمة Homme التي تعني الإنسان في اللغات اللاتينية. وهدفها تحقيق المثل الأعلى للكمال الإنساني في كافة المجالات: من أخلاقية وفنية وجمالية وأسلوبية واجتماعية وسياسية. إن الحركة الإنسيَّة هي حركة متفائلة بالإنسان وبقدراته على العطاء والإبداع والتوصل إلى أقصى حدود الكمال. وقد بلغت ذروتها في القرن السادس عشر وإن كانت قد نشأت سابقاً. نذكر من بين كبار الفلاسفة الإنسانيين (أو الإنسيّين) في ذلك العصر: إيراسموس الذي لخص عصر النهضة كله في شخصه وكان هولندياً من روتردام. كما ونذكر ميلانكتون الألماني مساعد لوثر، وليوناردو دافنشي الإيطالي، ورابليه ومونتيني الفرنسيين، وتوماس مور الإنجليزي، وآخرين عديدين. كان عصر النهضة من العصور المتفائلة النادرة في تاريخ البشرية، تماماً كعصر التنوير الذي جاء بعده بمائتي سنة. وكان النهضويون يعرفون ذلك ويشعرون به تماماً. يقول إيراسموس، الزعيم غير المنازع للحركة الإنسيّة الأوروبية: «ينبغي أن نتمنى حظاً سعيداً لهذا القرن، لأنه سيكون العصر الذهبي». ويقول أحد الإنسيّين الألمان: «يا له من قرن! يا لها من آداب جميلة! ما أجمل العيش في هذا العصر! . . .». ويقول إيراسموس أيضاً في مكان آخر: «يا ألله! ما هذا القرن العظيم الذي ينفتح أمامنا. كم أتمنى لو أني أعود إلى الشباب! . . .»[1].

---

(١) Fernand Braudel, *Grammaire des civilisations*, Flammarion, Paris, 1987, p. 381.

إذن كان الإنسيّون في القرن السادس عشر يعرفون أنهم يعيشون نهضة حقيقية، أو فترة جديدة من التاريخ، فترة أحدثت قطيعة مع عصر الظلمات، أي مع القرون الوسطى الأوروبية. كانوا يريدون القفز على كل العصور الوسطى (أي على ألف سنة) من أجل التواصل مع الحضارة اليونانية العظيمة التي أنجبت كل تلك الشخصيات المهمة من أمثال سقراط وأفلاطون وأرسطو وجالينوس وفيثاغورس وهوميروس وغيرهم كثيرين. كانوا يستلهمون النموذج الإغريقي بكل شخصياته ويقلدونه ويحاكونه، وأصبح سقراط مقدساً مثل المسيح تقريباً. وكان هذا التقليد يتمثَّل بالترجمة الحرفية أحياناً، ترجمة روائع الفكر والأدب اليوناني إلى اللاتينية. وكان يتمثَّل أحياناً أخرى في المحاكاة أو التخليص أو التفسير ووضع الهوامش والتعليق على الشروحات، أو تحقيق النصوص على الطريقة الفيلولوجية.

ولكنهم في ذات الوقت كانوا لا يزالون مرتبطين بتراث العصور الوسطى، ولا سيما بالتراث المسيحي. فلم يكن هناك مفكر واحد يجرؤ على الخروج من السياج العقائدي للمسيحية، هذا إذا ما فكر في ذلك أصلاً. نقول ذلك على الرغم من التحرر الشديد لبعضهم كمونتيني ورابليه مثلاً. كان ذلك يمثِّل ما ندعوه الآن باللامفكَّر فيه أو المستحيل التفكير فيه بالنسبة لأناس ذلك العهد. هذا ما برهن عليه، بكل تمكن واقتدار، زعيم المدرسة التاريخية الفرنسية لوسيان فيڤر. وكان ذلك في كتابه الشهير **مشكلة الإلحاد في القرن السادس عشر. دين رابليه**[1]. وبيَّن أن الإلحاد بالمعنى الذي نقصده الآن أو حتى في القرن التاسع عشر أو الثامن عشر لم يكن له وجود في القرن السادس عشر، وما كان بإمكانه أن يوجد. وبالتالي فلا ينبغي تطبيقه عليه لأن ذلك يُمثِّل ما ندعوه بالإسقاط أو المغالطة التاريخية، وهي أكبر خطيئة يمكن أن يرتكبها مؤرخ. لماذا كان يستحيل على مفكري القرن السادس عشر أن يتوصلوا إلى مفهوم الإلحاد الفلسفي الواثق من نفسه؟ لأن الجهاز العقلي لتلك الفترة لم يكن يسمح به. فلم يكن يقدم المفاهيم المفتاحية، أو المحاجّات الحاسمة، ولا الدعم العلمي الضروري جداً. لم يكن العلم قد تقدم أو اشتدَّ ساعده إلى الدرجة التي يستطيع فيها مزاحمة الدين أو حتى الحلول محله (هذا ما حصل في القرن التاسع عشر). وإذن فإن النهضويين أو الإنسيّين الأوروبيين كانوا أوفياء للإيمان المسيحي، على الرغم من بعض الشكوك المنبثَّة هنا أو هناك. ومهما كان إعجابهم بحكمة فلاسفة اليونان كأرسطو

(١) أنظر: Lucien Febvre, *Le problème de l'incroyance au 16e siècle. La religion de Rabelais*, Albin Michel, Paris, 1942. هذا الكتاب أصبح كلاسيكياً في مجال علم التاريخ.

وأفلاطون وسقراط كبيراً، ومهما كانت استقلاليتهم الذاتية عظيمة، فإنهم كانوا جميعاً تقريباً متدينين، وبعمق. ولكن كيف يمكن أن تكون متديِّناً ومعجباً بفلاسفة وثنيين من أمثال أرسطو وأفلاطون؟ سوف نرى فيما بعد كيف حاولوا التغلُّب على هذه المشكلة أو التحايل عليها أو حلِّها.

هناك صفة أخرى للحركة الإنسيَّة النهضوية هي أنها كانت تتميز بنزعة تفاؤلية شديدة. كان أناس عصر النهضة كمن يفتح عينيه لأول مرة، ويرى العالم بكل بهائه وأنواره ووعوده. كانوا متفائلين إلى درجة السذاجة، لكأنهم كانوا يمثلون شباب العالم، أو لكأنهم جاءوا العالم وهو في أوله... كانوا كمن استيقظ بعد نوم طويل وراح يمتع عينيه بجمال العالم ويصاب بالدهشة لكل شيء يراه. كانوا كمن خرج فجأة من الظلمات إلى النور، فأصبح قلبه مفعماً بالفرح والبهجة والإحساس بالقدرة على تغيير العالم. فقد كانت النزعة الإنسيَّة (أو الإنسانية = هيومانيزم) تعتقد أن الإنسان هو مقياس كل شيء، وهو مركز الكون، وهو المخلوق المتميز المدعو إلى تجسيد إرادة اللَّه على الأرض، وذلك بفضل العقل والنعمة الإلهية. وبالتالي فإن النزعة الإنسانية التي سادت آنذاك مؤمنة لا إلحادية كما حصل في الغرب لاحقاً. بل إن النزعة الإنسيَّة المسيحية لا تزال تمثل تياراً فلسفياً حتى هذه اللحظة في أوروبا. يكفي أن نذكر كأمثلة عليها فلاسفة كبار من أمثال كارل ياسبرز الألماني أو غابرييل مارسيل الفرنسي أو إيمانويل مونييه أو حتى بول ريكور أهم فيلسوف فرنسي الآن. فهو مؤمن بروتستانتي، ولم يمنعه إيمانه من أن يكون فيلسوفاً كبيراً ملمًّا بكل علوم العصر.

وإذن فليس من الضروري أن تكون ملحداً لكي تكون فيلسوفاً كبيراً كما توهم بعض المثقفين العرب "التقدميين" أكثر من اللزوم! وأعتقد أن هؤلاء المثقفين فهموا الحداثة من ذنبها أكثر مما فهموها على حقيقتها. وهذا شيء ينبغي تصحيحه لأنه يعطي صورة مشوهة ـ أو لاتاريخية ـ عن تشكل الحداثة. مهما يكن من أمر، فإن النزعة الإنسانية في عصر النهضة لم تكن تعني التمرد على اللَّه من أجل الاهتمام بالإنسان فقط، وإنما كانت تعني الاهتمام بالإنسان لأنه أعظم مخلوق خلقه اللَّه وزوَّده بالعقل (خليفة اللَّه في أرضه). ولذا ينبغي التمييز بين النزعة الإنسانية المؤمنة، والنزعة الإنسانية الملحدة التي يمثلها في هذا العصر سارتر أو هيدغر وعموم التيارات الوضعية المسيطرة على الساحة الغربية بشكل عام. ولكن إذا كانت النزعة الإنسانية الإلحادية قد سيطرت في الآونة الأخيرة، فإن ذلك لا يعني أن التيار الآخر غير موجود. بل إنه يعود الآن بقوة إلى الساحة نتيجة فراغ المعنى في المجتمعات الأوروبية المعاصرة. ولذلك شاع تيار العبث واللامعقول في الأدب والفن أيضاً (انظر شخصيات مشهورة مثل

صموئيل بيكيت ومسرحيته: **في انتظار غودو**. وانظر أيضاً كتابات سيوران وممثلين آخرين لنفس التيار). وربما تحققت نبوة أندريه مالرو التي يقول فيها: إن القرن الحادي والعشرين سوف يكون روحانياً أو أنه لن يكون! فبعد أن شبع الغرب من الماديات وتاه كثيراً في تيارات العبث والعدمية والإلحاد واللامعقول، ربما راح يعود إلى الإيمان من جديد. ولكنه سيكون إيمان ما بعد التنوير لا ما قبله، أي الإيمان القائم على الاختيار الحر لا على الإكراه والقسر: أي في الواقع الإيماني الحقيقي كما في أوله (لا إكراه في الدين). هناك إذن صراع تاريخي مزمن بين التيار الإنساني المؤمن والتيار الإنساني الملحد في الثقافة الأوروبية. وقد اخترق هذا الصراع القرون الأربعة الماضية من تشكيل الحداثة. ولا ريب في أننا سنلتقي به أكثر من مرة على مدار هذا الكتاب.

الفلسفة الإنسانية لعصر النهضة والتمايز عن العصور الوسطى:

هكذا راح إيمان عصر النهضة يتمايز بشكل واضح عن إيمان العصور الوسطى. فهذا الأخير كان تسليمياً، اتكالياً، متشائماً بقدرات الإنسان (أي كان جبرياً. انظر الفرق بين الجبر/ والإختيار في اللاهوت الإسلامي كما المسيحي. كل شيء مقدر، "مكتوب"، وبالتالي فلا داعي لأن يتحرك الإنسان أو أن يفعل أي شيء لأن ما سيصيبه سيقع لا محالة...). أما إيمان عصر النهضة فكان كالمنبعث من تحت الرماد، أو من تحت أنقاض القرون. كان مضاداً للعطالة الذاتية والإستسلام والتواكل. ولم يكن النهضويون يعتقدون بأن اللّه تدخل في التاريخ أو ان إرادة اللّه تعرقل حرية الإنسان أو تحد منها. وذلك لأنهم كانوا يعتقدون بأن الإنسان طيب في أعماقه، وحر، ومسؤول. وبالتالي فلا يمكن أن يفعل شيئاً مضاداً للإرادة الإلهية التي تمثّل الخير المطلق. وهذا هو الفرق بين إيمان التفاؤل وإيمان التشاؤم، الإيمان المبتسم والإيمان المتجهِّم العابس، إيمان التسامح والإيمان المتزمت المنغلق على الذات. كانت الحرية والسعادة والجمال واحترام الكرامة الإنسانية هي القيم الكبرى للأخلاق الفردية والجماعية المرتكزة على فكرة التسامح والسلام بين البشر. ولكن هذه الأخلاق الإيجابية المتفائلة لم تكن تتفق مع عقيدة الخطيئة الأصلية التي تتهم الإنسان وتقطع بأنه مذنب منذ ولادته. ومعلوم أنها تشكل إحدى العقائد الأساسية للمسيحية. ولكن النهضويين الإنسيّين (أي المؤمنين بالإنسان) قالوا بأنه يكفي أن نصلح المسيحية ونعود إلى طزاجة الكتاب المقدس في براءته الأصلية لكي يزول هذا التناقض من تلقاء ذاته.

في الواقع إنه لا يمكننا تحديد عصر النهضة إلا عن طريق اتهام العصور الوسطى والحطِّ من قدرها. ومفهوم النهضة بحد ذاته مفهوم هجومي أو جدالي. فالنهضة لا

تجيء إلا بعد الإنحطاط. وإذن فما سبقها كان انحطاطاً. إن النهضة تعني الإستيقاظ بعد النعاس، أو الإستذكار بعد النسيان الطويل. ولكن محبّي العصور الوسطى والمتعلقين بها لا يستطيعون أن يقبلوا بهذه الصورة عن الليل الطويل والمظلم لتلك العصور. ولهذا فإنهم يشددون على عناصر الإستمرارية والتواصلية ويهملون عنصر القطيعة. في الواقع إن التصور الحديث لعصر النهضة لم يتشكل تماماً إلا في عصر التنوير، وهو تصوُّر يركز على القطيعة والبداية من نقطة الصفر. وقد بلوره مفكرو التنوير بعد أن أحسوا بالتوجه الجديد لمصير التاريخ البشري. وقد أثنى دالمبير في الخطاب الإفتتاحي للموسوعة الشهيرة على مفكري عصر النهضة لأنهم أيقظوا الغرب من سباته الدوغمائي الطويل. وقال بالحرف الواحد: «كان يلزم لكي يخرج الجنس البشري من عصر الهمجية والبربرية أن تحصل ثورة كبرى تغير وجه الأرض»[١].

وأما فونتنيل فقد اعتبر عصر النهضة بمثابة التنوير الأدبي والفني الذي سبق التنوير العلمي ومهَّد له الطريق. يقول: «عندما ابتدأت العلوم والصناعات تولد من جديد في أوروبا بعد فترة همجية طويلة، كانت الفصاحة والشعر والرسم وفن العمارة قد سبقتها. كانت أول من خرج من الظلمات. وأما العلوم الرياضية والفيزيائية فلم تنهض إلا بعد قرن من نهوض الآداب والفنون، وذلك لأنها تحتاج إلى تأمل أعمق وأطول»[٢].

هكذا نجد أن عصر النهضة يبدو بمثابة العتبة التي تفصل الظلمات عن النور، أو فترة البربرية عن فترة الحضارة. وكان الموسوعيون الفرنسيون من أمثال ديدرو وغيره يشعرون بأنهم ورثة النهضويين في القرن السادس عشر. مهما يكن من أمر فيمكن تحديد عصر النهضة على أساس أنه اكتشاف معنى جديد للحياة، وبلورة هذا المعنى الذي يتمثل فيما يلي: لقد أصبحت الحياة قيمة بحد ذاتها، هذا في حين أنها كانت تافهة ولا تساوي شيئاً في نظر أناس العصور الوسطى. كانت الحياة الوحيدة التي لها معنى هي الحياة الآخرة. هنا يكمن الانقلاب المعنوي الأساسي الذي طرأ فعلاً في عصر النهضة، ثم ترسخ أكثر فأكثر على مدار العصور التي تلته. وقد ولدت الحركة الإنسيَّة النهضوية في إيطاليا أولاً كما قلنا، وازدهرت إبان القرن الخامس عشر في فلورنسا، عاصمة الإشعاع الإنسيّ، وذلك قبل أن تنتقل إلى روما. ثم جاء اكتشاف المطبعة من قبل الألماني غوتنبرغ عام ١٤٥٥ لكي يقدم مساعدة كبيرة إلى النهضويين

---

(١) Georges Gusdorf, *Les origines des sciences humaines*, op. cit., p. 295.

(٢) *Ibid.*

والإنسيّين. فلأول مرة أصبحت الكتب تطبع آلياً بمئات أو آلاف النسخ بعد أن كانت تُنسخ باليد، وبأعداد محدودة جداً. وقدمت المطبعة إلى النهضويين وسيلة لا تضاهى من أجل نشر أفكارهم، وكذلك الأمر بالنسبة للإصلاح الديني إلى درجة أن بعضهم قال: «لولا غوتنبرغ لما كان لوثر»! ففي السابق كان الكتاب المنسوخ باليد يمضي فترة طويلة قبل أن ينتقل من بلد إلى بلد، أو حتى من مدينة إلى مدينة، هذا ناهيك عن الفترة الطويلة التي تأخذها عملية النسخ. وأما الآن فقد أصبح ينتشر بسرعة البرق في شتى أنحاء أوروبا. وقد أحصى المؤرخون عدد المطابع عام ١٥٠٠ وقالوا بأن ٢٣٦ مدينة أوروبية كانت تمتلك مطبعة واحدة أو عدة مطابع[1]!

لقد ترسخت النزعة الإنسيَّة (أو الإنسانية) عن طريق علم التربية الحديث الذي أخذ يتشكل في عصر النهضة. فقد كان هذا العلم مهماً جداً بالنسبة للفلاسفة الإنسانيّين في القرنين الخامس عشر والسادس عشر. فبما أنهم كانوا يحلمون بتشكيل نموذج إنساني رفيع ورائع، فإنهم رأوا ضرورة تدريب الطفل منذ نعومة أظافره وتربيته بشكل متواصل وتدريجي على هذا المثال النموذجي الأعلى للإنسان. وهكذا يمكن للبشرية أن تتخلص شيئاً فشيئاً من حالة الطبيعة التي هي حالة الطفل أو الإنسان المتوحش. وهذا هو ملخص عبارة شهيرة لإيراسموس وردت في كتابه عن **التربية الليبرالية للأطفال** (صدر عام ١٥٢٩). فالوسط المناسب للإنسان هو الوسط الثقافي وليس الوسط الطبيعي الخام. أو قل إنه ينبغي عليه أن ينتقل عن طريق التربية والتهذيب من حالة الطبيعة إلى حالة الثقافة، أو من حالة الهمجية إلى حالة الحضارة. ولكن هذا لا يعني أن التربية الأخلاقية والدينية والفكرية ينبغي أن تعارض النزعات الطبيعية والفردية للطفل أو لليافع. ونلاحظ في هذه التربية أن الرياضة واللعب في الهواء الطلق لهما نفس الأهمية التي يتخذها تعلم اللاتينية أو البلاغة أو الكتاب المقدس. فالتربية البدنية التي تصنع الجسم الصحيح القوي مهمة مثل التربية النفسية أو العلمية التي تصنع العقل القوي. وقد انتشرت هذه التربية الحديثة بعد إيطاليا في مختلف بلدان أوروبا الغربية كفرنسا وألمانيا وهولندا وإنجلترا، . . . الخ. وكانت هذه المبادئ التربوية تعتمد على التشبُّع بأفكار الفلاسفة اليونانيين القدماء. كما وكانت ترتكز

---

(١) إذا ما قارنا ذلك مع الوضع عندنا عرفنا الفرق الشاسع بيننا وبينهم. فالعالم العربي لم يشهد دخول المطبعة إلا عام ١٨٢٢، وكانت مطبعة بولاق الشهيرة في مصر، التي كانت تطبع جميع أنواع الكتب، وليس فقط الكتب الدينية كالمطابع السابقة عليها. وإذن فقد سبقونا بمدة زمنية تتجاوز الثلاثمائة سنة، وهي حجم الهوة التي تفصل بين نهضتنا ـ التي أُجهضت! ـ ونهضتهم، التي لم تجهض وظلت متصاعدة حتى اليوم. ثم يسألونك: لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟!

على احترام شخصية الطفل، وعلى تنمية الحوار بين المعلم والتلميذ. ثم أعطت هذه التربية ثمارها بعد عدة عقود من السنين وصاغت شخصية أولئك الموظفين المثقفين من مستشارين سياسيين، وسكرتاريين، وديبلوماسيين، وموظفين كبار في السلك الديني أو الدنيوي. وشكل هؤلاء أرستقراطية الثقافة بشكل حقيقي. وكانوا يتخرجون من المدارس الحديثة المضادة للمدارس القديمة (أو مدارس الأديرة) التي سادت العصور الوسطى. وهذه المدارس الحديثة هي التي أنتجت شخصيات نهضوية كبرى من أمثال إيراسموس الهولندي، أو توماس مور الإنجليزي، أو رابليه أو مونتيني الفرنسيين، . . . الخ. وكان هؤلاء يسخرون من المدارس القروسطية القديمة التي تستخدم أسلوب الإكراه والقسر والتلقين عن ظهر قلب لتعليم الأطفال قصص القديسين ومعجزاتهم الخارقة للعادة!

والآن ينبغي أن نتحدث عن موقف النهضويين من الدين، وكيف وفَّقوا بين إعجابهم الشديد بالحضارة اليونانية ـ الرومانية التي هي وثنية من جهة، وبين تعلقهم بالمسيحية من جهة أخرى؟ فالحضارة الإنسيّة (أو الإنسانية) عرَّفت نفسها بأنها حركة تحرير للإنسان عن طريق اكتشاف القيم الأخلاقية والفكرية المطمورة في الأدبيات الإغريقية ـ اللاتينية وتعديلها لكي تتأقلم مع الحاجات الجديدة. ألا يمكن القول، والحالة هذه، بأنها تتعارض مع التصور المسيحي للعالم والإنسان واللّه؟ إذا ما قرأنا المؤلفات اللاهوتية السكولائية لعلماء اللاهوت المحافظين المتمسكين بحرفية التراث وشعائرية النصوص، فإننا نعتقد حقاً بأن حب أفلاطون وشيشرون يتعارض مع حب المسيح. ولكن الأمور أكثر تعقيداً من ذلك. فالنهضويون بعد أن حجوا إلى مصادر الفكر الإغريقي ـ اللاتيني استخلصوا منها أن الفلسفة الأفلاطونية أو الرواقية ما هي إلا تمهيد لـ"فلسفة المسيح": أي للدين المسيحي الأصلي، دين الإنجيل والرسائل التقوية لبولس وآباء الكنيسة. وحتى أولئك الذين لقّبوا بالإنسّيين المسيحيين كتوماس مور وإيراسموس وكوليه، فإنهم يعترفون بسهولة بأن دراسة الآداب الجميلة ومعاشرة نصوص كبار مفكري الحضارة اليونانية ـ الرومانية لها غائية أخلاقية ـ دينية لا تتعارض مع الأخلاقية المسيحية، وأن عالم الثقافة واحد. ولم يكن من قبيل الصدفة أن القديس أوغسطينوس والقديس جيروم اللذين أنجزا في وقتهما تلك التوليفة المتناغمة بين الثقافة الوثنية اليونانية ـ الرومانية والتراث اليهودي ـ المسيحي هما اللذان ألهما الأدبيات النهضوية في القرن السادس عشر، وألهما فن الرسم أيضاً. وفي إحدى مسرحيات إيراسموس نجد شخصاً يصرخ قائلاً: «يا أيها القديس سقراط. صلِّ من أجلنا»! وهكذا خلعوا على سقراط البركة المسيحية!

يرى المؤرخ الفرنسي الكبير فيرنان بروديل أنه «لا يمكن فهم الفكر الأوروبي الحديث، إلا إذا نظرنا إليه من خلال حواره مع المسيحية، حتى عندما يكون هذا الحوار مضاداً والمناقشة عنيفة»[1].

وبالتالي، فلا أعرف كيف تشكلت تلك الصورة اللاتاريخية عن حداثة أوروبا لدى بعض قطاعات المثقفين العرب الذين توهموا بأن الغرب كان متخلصاً من الدين منذ البداية، أو أنه لا وجود للدين في الغرب!. . . ينبغي أن نعيد النظر في كل تصوراتنا عن الغرب وعن كيفية تشكل الحداثة فيه منذ القرن السادس عشر. فالغرب كان متديناً، بل ومتشدداً في تدينه مثلنا وأكثر. ولم تحصل عقلنة الدين لدى قطاعات واسعة من الشعب إلا بعد معارك طاحنة استمرت عدة قرون. ولا يمكننا أن نفهم الحركة النهضوية أو الإنسانية إلا إذا موضعناها ضمن منظور صراعها الجدلي مع التراث الديني المسيحي. لنحاول أن نقدم هنا مرة أخرى تعريفاً جديداً للحركة الإنسيّة أو الإنسانية (هيومانيزم). يمكن القول بأنها تمثل أخلاقية النبل البشري. وكانت موجهة في اتجاه الدراسة النظرية والتطبيق العملي في آن معاً. إنها تعترف بعبقرية الجنس البشري، بل وتمجد عظمة الإبداع الإنساني وتواجه قوة الطبيعة الميتة بالقوة الحية للإنسان. إن النزعة الإنسانية هي ذلك الجهد الذي يبذله الإنسان لكي ينمِّي في داخله، وبواسطة النظام الصارم والمنهجي، كل الطاقات البشرية، فلا يترك شيئاً يضيع مما يعظِّم الإنسان ويمجده.

وقد عبَّر عن ذلك غوته عندما قال إن النزعة الإنسانية هي ذلك الجهد المتواصل والمبذول من أجل التوصل إلى أروع صيغة للوجود البشري. وأما ستندال فيوجه النصيحة التالية إلى الرسام دولاكروا: لا تهمل شيئاً مما يجعلك عظيماً وكبيراً. ولكن إيتيان جيلسون الميّال إلى العصور الوسطى والكاره للحداثة يحاول النيل من النزعة الإنسانية وعصر النهضة عندما يقول: «النزعة الإنسانية = العصور الوسطى، ولكن ليس زائداً الإنسان، وإنما ناقصاً اللّه»[2]!. . . وهذا تعريف جائر لعصر النهضة. فهذا العصر لم يكن ملحداً ولا كافراً كما قلنا. ولكن يبقى صحيحاً القول بأن كل نزعة إنسانية تميل إلى تعظيم الإنسان وتضخيم دوره وأهميته. وتميل بالتالي إلى أن تعتقه من ربقة البعد اللاهوتي من دون أن تهمله كلياً.

ولهذا السبب فإن نظرية حقوق الإنسان غير مفهومة من قبل المجتمعات التي لا

---

(١) انظر كتاب فرنان بروديل، **معجم الحضارات**، *Grammaire des civilisations*, op. cit., p. 371

(٢) *Ibid.*, p. 373.

يزال اللاهوت القروسطي يسيطر عليها حتى الآن. فهي ترى في هذه الحقوق نوعاً من الوثنية أو التمرد على اللّه!... لقد طُرح السؤال التالي على فيرنان بروديل: هل إنسانية عصر النهضة مضادة للمسيحية؟ أجاب: إن هذا الرأي مبالغ فيه. صحيح أن إنسانية عصر النهضة تخلت عن التعاليم التقليدية التي كانت سائدة في العصور الوسطى. وصحيح أنها تغذَّت من أطايب الأدب اليوناني ـ الروماني القديم والوثني بشكل محض. وصحيح أن جوهر الحركة يتمثل في تمجيد الإنسان والإيمان بقدراته على العطاء والإبداع. ولكن ذلك لا يعني أنها كانت ضد الدين أو ضد الكنيسة. وبشكل عام، فإن الناس في القرن السادس عشر لم يكونوا يفكرون بنفي الإيمان لسبب بسيط هو أن هذا النفي لم يكن يشكل جزءاً من اهتماماتهم أو رغباتهم أو حتى حاجاتهم. ولم يصبح اللاإيمان ممكناً إلا في القرن الثامن عشر أو حتى التاسع عشر بعد أن تشكل علم مادي قوي وصلب. وبالتالي، ينبغي أن نكون حذرين في إطلاق الأحكام على العصور التاريخية، فلا نُسقط على العصور السابقة ما لا ينطبق إلا على العصور اللاحقة.

شخصيات نهضوية

بيترارك المتمزق بين الإيمان المسيحي والفلسفة اليونانية

لقد اهتم المؤرخون كثيراً بالأبعاد الفنية والعمرانية والأدبية لعصر النهضة، وأهملوا إلى حد ما بعده الفلسفي: أي مساهمته في التاريخ العام للفلسفة. وربما كان سبب ذلك يعود إلى أن عصر النهضة لم ينجب فيلسوفاً كبيراً يستقطب حوله كل شيء مثلما حصل في العصور الوسطى مع توما الأكويني، أو في القرن السابع عشر مع ديكارت مثلاً. مهما يكن من أمر فإنه لا يمكننا أن نهمل البعد الفكري أو الفلسفي إذا ما تنطَّحنا لدراسة عصر النهضة. ينبغي أن نعرف مدى إسهامه في تاريخ الفكر، وما هي المسائل الأساسية التي كانت مطروحة على مفكريه وكيف ناقشوها أو شخَّصوها ووجدوا لها الحلول.

إن أهم حركة ميزت الفكر الفلسفي في تلك الفترة هي كما قلنا الحركة الإنسيّة أو الإنسانية (هيومانيزم). وقد اختلف الباحثون حول هذا المفهوم وخاضوا فيه الحديث أصنافاً. ولكن لكي نفهم معنى إنسانية عصر النهضة ينبغي أن نتوقف قليلاً عند مفهوم "الدراسات الإنسانية" التي اشتق منها هذا المفهوم. فالدراسات الإنسانية هي التي ازدهرت في عصر النهضة وولَّدت الحركة أو الفلسفة الإنسانية. وكانوا يقصدون بها مجموعة من العلوم المترابطة بشكل عضوي والتي تشمل الاختصاصات التالية: علم النحو، والبلاغة، والشعر، والتاريخ، والأخلاق، واستكشاف الحضارتين اليونانية والرومانية من خلال مخطوطاتهما. وقد سميت بالدراسات الإنسانية تمييزاً لها عن الدراسات اللاهوتية التي كانت تهيمن بشكل كلي على العصور الوسطى. هذا لا يعني أنهم لم يكونوا يدرسون البلاغة والنحو والجدل في العصور الوسطى، وإنما يعني أنهم كانوا يدرسونها من أجل فهم النصوص المقدسة وليس كغاية بحد ذاتها، أو ليس من أجل فهم النصوص الأدبية اليونانية أو الرومانية. هنا يكمن التمييز الأساسي بين

الدراسات اللاهوتية والدراسات الإنسانية، أو بين العصور الوسطى والعصور الحديثة. في الواقع إن الحركة الإنسانية لم تكن فقط حركة فلسفية، وإنما كانت أيضاً حركة أدبية - جمالية وأسلوبية وتبحُر أكاديمي في أعماق الحضارات السابقة على المسيحية. وبالتالي فإن ما يجمع الإنسانيين أو النهضويين جميعاً ليس عقيدة فلسفية محددة تماماً أو مبلورة بشكل قاطع، وإنما نفس المثال الأعلى فيما يخص التربية والاعتناء بالجماليات والأسلوب الكتابي المختلف عن الأسلوب المدرساني القروسطي (أي السكولائي).

يتفق الباحثون عموماً على التأريخ لعصر النهضة ببيترارك. فهو مدشِّن الحركة الإنسانية والنهضوية. ولد فرانسيسكو بيترارك في إيطاليا عام ١٣٠٤، وانتقل مع عائلته إلى أفينيون بجنوب فرنسا وعمره لا يتجاوز الثماني سنوات. فقد نفي والده إلى هناك لأسباب سياسية أو عائلية. ثم درس القانون الذي لا يحبه في مدينتي مونبلييه وبولونيا (بإيطاليا)، وذلك بناء على رغبة أبيه. وأقام في أفينيون من عام ١٣٢٦ إلى عام ١٣٥٣. ومن المعلوم أن هذه المدينة كانت مقر البابوية أو عاصمة المسيحية لفترة مؤقتة. بعدئذ عاد المقر إلى مكانه الشرعي: روما. ثم عاد بيترارك إلى وطنه الأصلي، إيطاليا بعد عام ١٣٥٣ واستقر فيها حتى مات عام ١٣٧٤. وكانت إقامته أساساً في ميلانو، والبندقية، وبادوا. تعود شهرة بيترارك في العالم الحديث إلى شعره المكتوب بالعامية، أي باللغة الإيطالية. ينبغي أن نعلم أن اللغة الرسمية الفصحى لجميع كتَّاب أوروبا المسيحية آنذاك كانت هي اللاتينية. وكانت الإيطالية أو الفرنسية أو الإسبانية أو الإنجليزية تعتبر لهجات محلية سوقية لا ترقى إلى مستوى الكتابة. وحدها اللاتينية كانت تتمتع بالقداسة والعظمة. وكانت توحِّد جميع الفلاسفة والكتَّاب من أقصى هولندا إلى أقصى إنجلترا مروراً ببلجيكا وألمانيا وفرنسا وإسبانيا وإيطاليا. فعن طريقها كانوا يتراسلون أو يتعرفون على إنتاج بعضهم البعض[١]. مهما يكن من أمر فإن بيترارك لم يكتب فقط باللغة العامية وإنما كتب أيضاً مؤلفات عديدة باللاتينية، وأهمها كانت مساهماته في مجال الفلسفة الأخلاقية. ويمكن القول بأن فكره يتمثل بانطباعات وخواطر عامة، أكثر مما يتمثل ببلورة عقيدة ناجزة ومتكاملة. وهي انطباعات مرتبطة بمطالعاته والمعارف التي تلقاها، وبذوقه وميوله وعواطفه. ولكن ذلك لا يعني أنها لم تكن مهمة. على العكس. لقد مارست تأثيراً كبيراً على الأجيال التالية من النهضويين والإنسانيين. بالطبع فإن شهرته الأولى تعود إلى الشعر. فالأوروبيون يعتبرونه أبا الشعر الحديث، وخصوصاً

(١) ولا يزال بعض الأوروبيين المسيحيين يحنّون إلى ذلك العهد الذي كانوا فيه موحدين لغوياً. أما الآن فقد فرقتهم لغات شتى، وهي تحول إلى حد ما دون تحقيق الوحدة الأوروبية المنشودة.

شعر الغزل الخالد الذي قاله في محبوبته الفرنسية "لورا". وكان قد رآها لأول مرة في الكنيسة، فصعق بحسُنها وجمالها. وقد أثرت قصائده تلك على شعر الحب في الغرب حتى ظهور الرومانطيقيين في القرن التاسع عشر. أما مؤلفاته باللاتينية فهي غزيرة جداً، وقد نالت جائزة المجد، وهي أكبر جائزة في ذلك الوقت.

إن بيترارك شخصية خصبة تعجُّ بالمتناقضات: فهو مولَّه بالماضي والحاضر، بالوثنية والمسيحية، بالمتع الحسية والزهد الناسك، بالشعر والنثر، بالداخل والخارج. كان شرهاً منخرطاً في شهوات هذا العالم إلى أقصى الحدود، خصوصاً في شبابه الأول، وقبل أن تصيبه الأزمة التي حولته فيما بعد إلى زاهد متوحد. وكان ناشطاً سياسياً لا يتردد في لعب الأدوار وأداء المهمات التي تُوكَل إليه من قبل الكبار الذين كانوا يتنافسون عليه: أي من قبل الأمراء والبابوات والملوك. وكان محاطاً بالأصدقاء والمعجبين، ومع ذلك فكان يشعر بالوحدة والحزن ويقول: «أشعر دائماً بعطش في قلبي...»[1]. في الواقع إن أزمته النفسية التي أصابته وهو في الأربعين من العمر قد دفعته إلى التخلي عن حياة المجون والشهوات، والتفرغ لحياة أخرى أكثر خشوعاً وورعاً. ويمكن القول بأن سبب هذه الأزمة الداخلية التي هزته هزاً هو عدم قدرته على التوفيق بين إيمانه الديني العميق وبين سلوكه في الحياة. فهو لا يستطيع أن يتقيد بجميع مبادئ الدين، ولا يستطيع مقاومة إغراء الشهوات والملذات الحسية، وفي الوقت نفسه يناضل من أجل مقاومتها لإرضاء ضميره الأخلاقي. وهكذا بين شدّ وجذب، بين إقدام وإحجام، راح بيترارك يقود حياته أحياناً، وتقوده هي على هواها أحياناً أخرى. يقول في كتاب اعترافاته **سر أسراري**: «لقد حاولت مرات ومرات أن أتخلص من سمّ العبودية القديم، ولكن من دون جدوى. إنه متغلغل في عروقي ودمي. وسوف أموت وأنا مثقل بالأخطاء والذنوب، إذا لم تأتني النجدة من السماء...»[2]. وراح يعتقد بأن حبه الشهير لتلك الفتاة (لورا) كان مذنباً لأنه يدفعه إلى محبة الخالق من خلال المخلوق وليس العكس. فالحب الوحيد الدائم هو حب اللّه الذي لا يحول ولا يزول، وأما ما عداه فعابر زائل. هذا التطور الذي طرأ عليه من خلال الأزمة أو بعد الأزمة دفعه لحل تناقض آخر ظل يلاحقه طيلة حياته كلها. إنه يتمثل في شغفه بالحضارة اليونانية ـ الرومانية الوثنية من جهة، وفي تعلقه بالعقيدة المسيحية من جهة أخرى.

نقول ذلك ونحن نعلم أن هذه المسألة العويصة قد طرحت نفسها عن كل مفكري

---

(١) انظر مادة "بيترارك" في: *Encyclopédie Universalis*, Art. "Pétrarque".

(٢) *Ibid.*

عصر النهضة كما سنرى لاحقاً. فكيف يمكنك أن تحب حضارة وثنية تؤمن بتعددية الآلهة وأنت رجل مسيحي تؤمن بالإله الواحد؟ في كتابه **الحياة المتوحدة** يبدو هذا التناقض وكأنه قد حُلَّ تقريباً. وسوف نتعرض لهذا الحل لاحقاً. يكفي أن نقول هنا بأن أشعاره الرائعة، وتأملاته الأخلاقية والروحية العميقة، ومعرفته النظرية والعملية بمسيرة التاريخ وطبيعة البشر، وحماسته لدراسة "الإنسانيات"، أي العلوم والآداب الإغريقية والرومانية، كل هذا العمل الجبار كان يهدف إلى شيء واحد: تقديم حل لتلك المشكلة المستعصية والمزمنة، مشكلة التوفيق بين الثقافة اليونانية ـ الرومانية الوثنية، والإيمان المسيحي. فهو كان يعتقد بالتطابق المطلق للروح البشرية في كل العصور والأزمان، ويعتبر ذلك اكتشافه الكبير. فالإنسان الإغريقي أو الروماني هو أيضاً إنسان وله روح أو نفس، ولا ينبغي أن نستهين به أو نحتقره لأنه لم يعرف العقيدة المسيحية. لا ينبغي أن نعاقبه لأنه جاء قبل ظهور المسيح، فهذا ليس ذنبه، ولا يقلل من شأن مكانته واكتشافاته وأفكاره. فالروح البشرية هي واحدة كما قلنا، وتقف أمام الكون والمجهول نفس الموقف، وتشعر بنفس القلق أمام المصير الأبدي. وبالتالي فعند الأقدمين شيء ما لكي يعلمونا إياه، ويحق لنا أن نقرأهم ونستمع إلى صوتهم والحكمة التي توصلوا إليها بعد طول معاناة وتأمل.

إن صوت بيترارك هو أحد الأصوات الكبيرة في التاريخ الأدبي والثقافي الأوروبي. ويمكن القول بأنه منذ حكماء الإغريق وآباء الكنيسة وحتى عصره، لم يشهد التاريخ مفكراً أكثر عمقاً منه في النفاذ إلى أغوار النفس البشرية. لقد كانت معرفته عميقة بالإنسان، بنواقصه وعظمته، بفضائله ورذائله. وكان حريصاً جداً على الدفاع عن كرامة الإنسان وحقيقته، كما وكان معبِّراً ناجحاً عن القلق الأبدي الذي يسكن جوانح الإنسان إذا ما ابتعد عن اللّه، أو إذا ما اختفى اللّه من أفقه.

هكذا نجد بيترارك ما انفك يهيمن على تلك المدرسة الفكرية التي استعارت اسمها من الإنسان: المدرسة الإنسانية (هيومانيزم). لقد عبَّر عن المشاعر والعواطف الأكثر نبلاً وارتفاعاً في الإنسان. وعندما مات في السبعين من عمره وجدوه حاني الرأس على مخطوطة للشاعر الروماني الشهير فيرجيل. وهكذا قضى حياته في الإعجاب بتلك الحضارة الزاهرة لليونان والرومان. بم تتمثل أفكاره الأساسية؟ يمكن القول بأن عداءه للاتجاه المدرساني القروسطي كان واضحاً جداً. كان يراه ناشفاً وجافاً لا علاقة له بهموم الإنسان. وقد تبنَّى هذا الاتجاه من بعده كل الإنسانيين والنهضويين. فقد ملُّوا من هذه المنهجية التكرارية والشكلانية الفارغة التي سيطرت على فكر العصور الوسطى فأصبح متكلِّساً متحجِّراً لا علاقة له بنبض الحياة وحركة الواقع. ولكن القيم الإيجابية

التي كان يعارض بها بيترارك العلم القروسطي لم تكن علماً جديداً، ولا حتى الإيمان المسيحي، وإنما دراسة العصور الكلاسيكية اليونانية ـ الرومانية. وكان قد انخرط في هذه الدراسات بكل حماسة منذ نعومة أظفاره. وظل بيترارك طيلة حياته كلها قارئاً مثابراً على أمهات الكتب الكلاسيكية. فقد نسخ مخطوطاتها بخط يده، وعلّق عليها، وحاول تصحيح الأخطاء الواردة في النص. ثم تأثر بأفكارها وأسلوبها من كثرة المعاشرة تدريجياً. إن قراءة المؤلفين اللاتينيين القدماء، ومشاهدة النصب التذكارية والآثار الرائعة للحضارة الرومانية في روما خصوصاً، قد أثارت لدى بيترارك حنيناً جارفاً إلى العظمة السياسية للجمهورية والإمبراطورية الرومانية. كما وأثارت لديه الأمل باستعادة الأمجاد المفقودة. وكانت هذه هي الفكرة الأساسية التي وجهت تحركاته في علاقته مع البابا والإمبراطور (رأس الامبراطورية الرومانية المقدسة) ومختلف الحكومات الإيطالية المتعاقبة. ومن المعلوم أنه مارس العمل الديبلوماسي وقام بتنفيذ مهمات عديدة لصالح الحكام. وقد كرَّس مؤلفاته التاريخية وبعض قصائده للإشادة بهذه الأمجاد الغابرة التي كانت قد نسيت أثناء العصور الوسطى بسبب إهمال المسيحية لها باعتبارها وثنية. وحاول التخلص من أسلوب القرون الوسطى المصطنع والسكولاستيكي، وتقليد أسلوب كبار كتَّاب الرومان واليونان. وكان من أشد الناس إعجاباً بفرجيل فيما يخص الشعر، وشيشرون وسينيكا فيما يخص النثر.

لكن بيترارك لم يكتف فقط باستيحاء الحضارة الرومانية وإنما تعداها إلى اليونانية. نقول ذلك وبخاصة أن الفلسفة القديمة كانت إغريقية بالدرجة الأولى وليست لاتينية (أو رومانية). فالرومان لم يضيفوا شيئاً يُذكر إلى الفلسفة والعلم الإغريقي. وعلى غرار الكثيرين من الإنسانيين أو النهضويين الأوائل، فإن بيترارك لم يكن واعياً بمدى تبعية الحضارة الرومانية للحضارة الإغريقية. ولكنه كان يلاحظ أن المؤلفين الرومان يشيرون كثيراً في كتبهم إلى مرجعيات الفكر الإغريقي. وهذا ما حبَّذه على التعرف عليها وتعلّم اللغة اليونانية. ولكن يبدو أن معرفته بها ظلت ناقصة ولا تسمح له بقراءة النص الإغريقي مباشرة. ومع ذلك فقد أتيح له أن يحصل على مخطوطة إغريقية لهوميروس، وقد استخدمت لتقديم أول ترجمة لاتينية لهذا الشاعر اليوناني الكبير. نقول ذلك لأن مفكري القرون الوسطى كرسوا كل جهودهم لترجمة الأعمال اللاهوتية والعلمية والفلسفية اليونانية (وبخاصة الأرسطوطاليسية)، وأهملوا الأدب والشعر. ولذا فإن بيترارك إذ ترجم هوميروس لأول مرة، فتح أمام الإنسانيين والنهضويين إمكانية تذوق الأدب الإغريقي وجمالياته. لقد أثرت الثقافة اليونانية على توجهه الفلسفي على الرغم من معرفته الناقصة باللغة اليونانية. فقد راح يطلع عليها عن طريق الترجمات اللاتينية.

وهكذا درس أفلاطون وأعجب به إعجاباً شديداً ووضعه فوق كل الفلاسفة بمن فيهم أرسطو. فأرسطو الذي كان "المعلم الأول" طيلة العصور الوسطى أصبح "المعلم الثاني" في عصر النهضة. وذلك لأن النهضويين كانوا ميّالين إلى سحر الأسلوب وجماله، ومن يستطيع أن يضاهي أفلاطون في ذلك؟ وقد أعجب بكتاب **الأخلاق** لأرسطو وفهم أن أرسطو الحقيقي أهم من أرسطو المترجم الذي عاش عليه فلاسفة القرون الوسطى. فهذا الأخير مشوّه قليلاً أو كثيراً عن طريق الترجمات والشروحات السكولائية (أو المدرسانية التكرارية والإجترارية). وفي مهاجمته للسكولائيين القروسطيين قال بيترارك إنهم يتكلمون عن «أرسطو الذي لا يعرفون منه إلا الاسم، ويشوهون أحياناً فكره الحقيقي ويفهمونه بشكل خاطئ»[١].

ولكن على الرغم من المعارضة التي أقامها بيترارك بين التراث الإغريقي ـ الروماني والتراث القروسطي فإنه لم يكن متخلصاً كلياً من ماضيه القريب. وهذا دليل على أن القطيعة لا تكون كاملة مع الماضي، على الأقل في المراحل الأولى. ولذا ألمح بعض الدارسين إلى الطابع الانتقالي لفكره: فهو نهضوي وقروسطي في آن معاً. وهذا طبيعي، فهو قد عاش في القرن الرابع عشر، ويمثل بالتالي الجيل الأول من النهضويين. ولكن الشيء الأهم هنا هو موقفه من المسيحية. فالإيمان والتقى يحتلان في كتاباته وفكره مكانة مركزية، وخصوصاً بعد الأزمة، أي بعد سن الأربعين. وليس هناك أي مبرر للشك في صدق نواياه. فعلى فرض أنه حصل تناقض بين الدين والفلسفة اليونانية، فإنه لن يتردد في الإنضمام إلى صف التعاليم الدينية. وكان يرد على من يشكّون في إيمانه المسيحي قائلاً: «إذا ما وصل الحديث إلى الدين، أي إلى الحقيقة العليا والغبطة العظيمة والنجاة في الدار الآخرة، فإني لستُ من أتباع شيشرون ولا أفلاطون، وإنما من أتباع المسيح»[٢]. . . ولهذا السبب اصطدم ببعض الرشديين في مدينة البندقية، وكانت حادثة مشهورة سمع بها كل الناس ولكن لم يتحرك أحد لمساعدته. فقد تعرض له أربعة شبان إيطاليين من أتباع الفيلسوف العربي المسلم ابن رشد. وعلى الرغم من اعترافهم بأنه «رجل طيب، بل وممتاز»، إلا أنهم اتهموه بالأمية والجهل لأنه يعتقد بالمسيح والكنيسة أكثر مما يعتقد بالعقائد الفلسفية الأرسطوطاليسية (والرشدية أيضاً). ولكنهم كانوا يجهلون أن زعيمهم ابن رشد نفسه كان يعتقد بالتوافق ـ لا التعارض ـ بين الفلسفة والدين. وأكبر دليل على ذلك عنوان كتابه الشهير: **فصل**

---

(١) انظر: P. O. Kristeller, *Huit philosophes de la Renaissance italienne*, Genève, 1975, p. 17.

(٢) *Ibid*, pp. 18.

المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الإتصال. وهذا دليل على أن الفكر إذا ما انتقل من بيئة إلى أخرى فإنه يتعرض حتماً لبعض التعديل والتغيير أو حتى التشويه. وقد اضطرته هذه الحادثة التي أهانته أمام الناس إلى تغيير مسكنه والانتقال من البندقية إلى بادوا حيث بقي فيها حتى مات.

في الواقع إن قراءة المؤلفات الدينية لبيترارك تدل على أنه كان من أتباع الاتجاه الزهدي الصوفي المضاد للاتجاه السكولائي الذي كان سائداً في العصور الوسطى. إن موقف بيترارك من الدين يدلنا على أنه يمكن للمرء أن يرفض طريقة التديُّن التي سادت في العصور الوسطى (أي الطريقة الخارجية، الاجترارية والتكرارية) ويظل مع ذلك مؤمناً حقيقياً. وهكذا وفَّق النهضويون بين الثقافة اليونانية ـ الرومانية من جهة، وبين الإيمان الديني. وهكذا يبدو بيترارك أول رائد للنزعة الإنسانية المؤمنة والمسيحية التي انتقلت فيما بعد إلى شمال أوروبا وتجسدت في شخصيات كبرى من أمثال الهولندي إيراسموس والإنجليزي توماس مور. ولكن الشيء الغريب العجيب هو أن أحد كبار الاختصاصيين في العصور الوسطى ايتيان جيلسون قد حاول جاهداً أن يبرهن على أن هذه الفلسفة السكولائية كانت مسيحية بالخالص، وأن عصر النهضة = العصور الوسطى بدون اللَّه!... إن كرهه للعصور الحديثة مبالغ فيه بقدر ما كان حبه للعصور الوسطى مبالغاً فيه أيضاً. فنحن نبحث عبثاً عن مفهوم "الفلسفة المسيحية" في القرون الوسطى. والواقع أننا لا نجد لها أثراً هناك، حتى لدى توما الاكويني، معلّم الغرب المسيحي في تلك الفترة. الشيء الوحيد الذي نجده آنذاك هو أن اللاهوت مسيحي، والفلسفة أرسطوطاليسية. وكل المشكلة تكمن في كيفية التوفيق بينهما. وتعود شهرة توما الاكويني إلى اكتشافه للتركيبة التوفيقية الناجحة كما قلنا في موضع سابق. في الواقع إن بيترارك كان ينتمي إلى العصور الوسطى والعصور الحديثة في آن معاً. كان يضع رجلاً في هذه ورجلاً في تلك. كان يقف على المفترق الفاصل بين العصور. وبحسب كلامه فقد كان ينظر إلى الأمام وإلى الخلف تماماً كشخص يقف على الحدود بين بلدين.

بعد أن تحدثنا عن علاقته بالعصور الكلاسيكية الوثنية، والعصور الوسطى المسيحية، ننتقل الآن للتحدث عن العناصر الحديثة (أو المستجدة) في فكره. هناك أولاً الطابع الذاتي أو الشخصي الفردي الغالب على كتاباته. وهذا شيء لم يكن معروفاً في العصور الوسطى. صحيح أنه يتحدث عن موضوعات وأفكار كثيرة، ولكنه يتكلم دائماً عن ذاته، وعمّا شعر به وأحسه، ويستخدم له ضمير الأنا الشخصي. وهذا الشعور الحاد بالذات هو إحدى سمات الحداثة، أو العصور الحديثة في لحظة انبثاقها الأولية.

ففي العصور الماضية، أي العصور الوسطى، كانت الحياة الجماعية هي المسيطرة، ولم يكن مستحباً أن يعبِّر المرء عن نفسه أو عن ذاتيته الحميمة، بل وكانوا يخجلون من ذلك. وقد تجلى هذا الطابع الذاتي أكثر فأكثر في الأدبيات النهضوية المتأخرة، وبخاصة لدى الفرنسي مونتيني. فقد كان يصرح بأن الأنا تشكل المادة الأساسية لفلسفته.

أما الخاصية الثانية التي تميز بها بيترارك فهي أنه نقل إلى إنسان الآداب الحديثة حب الوحدة والكآبة المبهمة أو الحنين والسويداء التي تعصف بالإنسان وتجعله ينطوي على نفسه. فالكثير من كتاباته ينضح بذلك. وهذه هي إحدى سمات الروح الحديثة أو الأدب الحديث (انظر الحركة الرومانطيقية). وقد كرس كتاباً كاملاً للثناء على الوحدة. ولم ينفك يتحدث عن متعة الحياة المنعزلة أو المنزوية التي عاشها في بعض أرياف إيطاليا وجنوب فرنسا. وقد يعترض أحدهم هنا قائلاً: ولكن الأديرة المسيحية في القرون الوسطى هي التي دشَّنت حياة العزلة والوحدة والتأمل. وهذا صحيح. ولكن مثله الأعلى في الوحدة لم يكن الراهب، وإنما العالِم والأديب الذي ينزوي بعيداً عن المدن وضجيجها وعجيجها. فهناك يكون حراً ويتفرغ للقراءة والتأمل العميق. فالوحدة ضرورية من أجل التأمل، وينبغي أن تحمي نفسك أحياناً من "غلاظة" الناس لكي تستطيع أن تفكر بهدوء، وتأخذ مسافة من الأشياء والأحداث السريعة المتقلبة والمتزاحمة. كل ما نستطيع قوله هو أن بيترارك حوَّل المثال الرهباني للوحدة إلى مثال علماني وأدبي. وظل هذا المثال عزيزاً على قلب الكثيرين من الشعراء والكتاب حتى يومنا هذا. فهؤلاء يفضلون البراري والغابات، وضفاف البحيرات والأنهار، على شوارع المدن الكبرى وأضوائها اللامعة وحركتها التي لا تتوقف.

فيما عدا هذه التوجهات العامة، هناك مسألة نظرية مهمة يقف بيترارك منها نفس الموقف الذي اتخذه فيما بعد الكثير من النهضويين والإنسانيين. يتلخص هذا الموقف في التأكيد على ما يلي: ينبغي أن يكون الإنسان ومشاكله الموضوع الأساسي للفكر والفلسفة. وهنا تتجلى نزعته الإنسانية الحقيقية (هيومانيزم). فعندما ينتقد العلم المدرساني التكراري (أو السكولائي) لخصومه الأرسطوطاليسيين فإنه يتهم هؤلاء بالإنشغال بمسائل لا طائل تحتها ونسيان ما هو أساسي: أي الروح البشرية. فهو يرى أنهم يتلهّون بالمماحكات العقيمة والقشور وينسون الجوهر. أما هو، أي بيترارك، فيرى أن عظمة الروح البشرية تتجاوز كل شيء. وهكذا تتأكد على يديه للمرة الأولى أهمية الإنسان. وهذا مؤشر لا يخطئ على نهاية العصور الوسطى وولادة العصور الحديثة. فالإنسان هو غاية كل شيء، هو غاية الغايات في عصر النهضة. هذا في حين أنه كان شيئاً عابراً وتافهاً في منظور العصور الوسطى. كان التركيز يتم فقط على اللّه مع إهمال

الإنسان وعدم الثقة بإمكانياته. كان بيترارك أول من عبَّر بشكل أدبي عن هذه الفكرة، ولكن مارسيل فيشان وبيك الميراندولي هما اللذان أعطياها القاعدة الفلسفية أو الميتافيزيقية لاحقاً. ولكن بيترارك عندما يتحدث عن الإنسان وقيمته وأهميته لا ينسى الحياة الأبدية والفوز في الدار الآخرة. وهكذا يخلع تلويناً مسيحياً على اهتماماته الأخلاقية والإنسانية. إنه لا ينسى الدين أو اللّه فيما يركز على الإنسان اهتمامه. فهو يقول مثلاً: «يكفي أن نعلم ما هو ضروري للنجاة في الدار الآخرة». وفي مكان آخر يلح على أن معرفة اللّه هي الهدف الأساسي للفلسفة: «إن معرفة اللّه (وليس الآلهة) هي الفلسفة الصحيحة، هي أعلى فلسفة»[١]. وهكذا يربط بين معرفة اللّه ومعرفة الإنسان ويُكذِّب تلك المقولة الشائعة بأن عصر النهضة قد نسي اللّه وركز على الإنسان فقط. وأخيراً يمكن القول بأن بيترارك كان شاعراً كبيراً وكاتباً وفيلسوفاً. ويمكن تلخيص شخصيته بالمعادلة التالية: «فلسفة أفلاطونية + عقيدة مسيحية + بلاغة شيشرونية».

بيترارك: رائد النهضة الإيطالية

في الواقع إن بيترارك يعتبر رائد النهضة الأوروبية وليس فقط الإيطالية. فقد أثَّر شعره على فرنسا وإسبانيا بدءاً من القرن السادس عشر، ثم وصل تأثيره إلى إنجلترا وألمانيا بدءاً من القرن السابع عشر. وبالتالي فقد شكل تياراً أدبياً عريضاً تجاوز الحدود الوطنية لبلاده الأصلية. ولكن بيترارك لم يكن فقط شاعراً، وإنما كان أيضاً فيلسوفاً، وعالم لغة، ورجل دين وسلطة. كان تابعاً للتيار الأدبي المدعو بالنهضوي والإنساني (هيومانيزم). وهو يُعتبر بدون أدنى شك أحد كبار شعراء الغرب في مطلع العصور الحديثة.

وفي عام ١٣٣٣ تعرف بيترارك على شخص قدم له نسخة من **اعترافات القديس أوغسطينوس**. وبعد أن قرأ الكتاب شعر بعبثية حياته على هذه الأرض. وكان يبحث عن عزاء له من حب لورا التي جنَّنته فوجده في هذا الكتاب. ثم حصلت له تجربة أخرى في ذلك الوقت وأثرت عليه كثيراً أيضاً. فقد صعد إلى قمة أحد الجبال هناك بصحبة أخيه، ثم نظر إلى تحت من قمة الجبل وهاله المنظر وسحره، وكان مشهداً طبيعياً رائعاً. والواقع أن حب لورا كان يعذبه، وكان يحاول أن يهرب منه لكي يلقي بنفسه في أحضان الطبيعة. ثم لجأ إلى الكتابة لكي يروِّح عن نفسه كما يفعل الشعراء في مثل هذه الحالة. وألف ديواناً بعنوان: **الإنتصارات**. واستوحى فيه نفس التقسيم

(١) *Ibid*, p. 24.

الوزني لكتاب دانتي الشهير: **الكوميديا الإلهية**. وقسّم ديوانه إلى أربعة أقسام، وتخيل فيه انتصار الحب بالمعنى المثالي والمطلق للكلمة. لقد هزم الحب كبار العشاق القدامى منذ فترة اليونان وحتى بيترارك نفسه مروراً بالقرون الوسطى. كلهم هُزموا أمام الحب على الرغم من عظمتهم وأهميتهم. ثم نظم قصيدة بعنوان «يا إله السماء»، وكان ذلك بعد مرور أحد عشر عاماً على تعرفه على لورا. وفيها نلمح تأثير اعترافات القديس أوغسطينوس، كما ونلمح بعض الأسى والندم والتوبة. يقول فيها:

يا إله السماء
بعد كل الأيام التي ضاعت،
بعد كل الليالي التي انقضت من دون جدوى،
ومع كل هذه الرغبة الحارقة التي تشتعل في قلبي
وأنا أتأمل هذه المواقف الرائعة جداً بالنسبة لتعاستي،
اسمح لي يا رب، بنورك وهدايتك،
أن أعود إلى حياة أخرى أكثر صفاء.
واجعل عدوي الشيطان يندم على الفخ
الذي نصبه لي.
هنا تنتهي يا ربي السنوات الإحدى عشرة
لخضوعي لذلك النير الذي أثقل كاهلي.
هنا ينتهي عذابي وعبوديتي لذلك الحب
الجارف الذي أقضى مضجعي.
اشفق علي يا رب وارحم ضعفي وعذابي
وقُدْ خطاي نحو الطريق الصحيح، نحو المكان الأفضل...

وفي عام ١٣٤٣ شعر برغبة عميقة في مغادرة جنوب فرنسا والعودة إلى بلاده الأصلية إيطاليا. وكان عمره آنذاك حوالى أربعين سنة. وهكذا ابتدأت حياة جديدة بالنسبة له. وتفرغ عندئذ لقراءة كبار الكلاسيكيين من يونان ورومان. فقرأ شيشرون، وسينيكا، وهوراس، وفيرجيل، وهوميروس، ... الخ. ثم لجأ إلى بيته في الريف وراح ينعم بحياة الوحدة والعزلة. وألف عندئذ كتاباً جميلاً عن حياة الوحدة، وقارن بين حياة المدينة وحياة الريف، معطياً الأفضلية للثانية. ثم تحدث عن بعض الشخصيات الكبرى التي ذاقت طعم الوحدة في الأرياف النائية والبعيدة. وبعد ذلك بوقت قصير ألّف كتاباً ثانياً يتحدث فيه عن الآلام النفسية التي يثيرها الشيطان، وكذلك

الآلام التي تثيرها الشهوات الحسية والإغراءات. وقرر أن يضع حداً لكل ذلك في النصف الثاني من حياته.

ثم كتب قصيدة بعنوان: «أنتم الذين تسمعون. . .»، تحدث فيها عن لا جدوى مغامراته العاطفية الأولى واعتذر عنها باعتبار أنها تمثل غوايات الشباب الأول. . . حقاً لقد تغير بيترارك أو نضج بعد أن حرقته الحياة بمعاناتها.

لكن حبه لـ لورا ظل باقياً، وإن كان قد تحول من حب حسي، إلى حب مثالي لا علاقة له بالماديات.

وبين عامي ١٣٥٣ و١٣٧٠ استطاع بيترارك أن يوفِّق بين نشاطه السياسي الكثيف، وبين إنتاجه الأدبي الغزير. ذلك أن هذا الرجل الذي صعقه حب امرأة وأذله لم يكن ضعيفاً إلى الحد الذي نتصوره. وإنما كان إحدى أهم الشخصيات الإيطالية في زمانه. بل وقال عنه الزعيم الإيطالي ستيفانو كولونا: إنه الرجل الأعظم في زمنه. وأحد أعاظم الرجال في كل الأزمان. . .

ولكن هذا لم يمنعه في نهاية حياته وعندما أحس بالأجل يقترب من أن يشتهي رؤية لورا في العالم الآخر، عالم الأبدية والخلود. على الرغم من أهمية مؤلفاته التي كتبها باللاتينية، إلا أن كتاباته التي ألفها مباشرة بالإيطالية هي الأهم. ويمكن أن نحكم عليها مباشرة فنقول: إن بيترارك رجل جديد. فهو أول شاعر غنائي باللغة الإيطالية، وأول النهضويين والإنسانيين. صحيح أن بيترارك ظل متأثراً بكبار الكتّاب الذين سبقوه، وظل متعلقاً بعقائد زمنه ككل البشر. ولكنه قلب جذرياً مفهوم الحب الشعري. لقد أنزل الحب بشكل ما من السماء إلى الأرض، ومن العقل إلى القلب. فبعد موت لورا وزوال خطر الدنس الشهواني أو الجسدي، أصبحت الحبيبة أكثر واقعية، وأكثر إنسانية، إلى درجة أنها باحت له بحبها بعد الموت!. . . وبيترارك نفسه شاعر إنساني. إنه يرتجف حباً، ويخاف، ويبكي، ويتوسل. . . إنه شخص حي وليس فقط مقلداً للقدماء بشكل محنَّط أو ميت كما كان يفعل الكثيرون في عصره. لهذا السبب قلنا إنه أول كاتب حديث في أوروبا. فقد استطاع التخلّص من قيود العصور الوسطى وأسلوبها الجاف المكرور، لكي يدشّن أسلوباً حديثاً وحياً في الكتابة. وقد ثار على البابا وفساد بعض كبار رجال الدين في عصره. ودعا إلى تنقية الإيمان وتخليصه من الشوائب والتراكمات والقشور التي لحقت به. يضاف إلى ذلك أنه كان يرتعش أمام جمال الطبيعة، ويقف مذهولاً أمام قوتها وجبروتها. يضاف إلى ذلك أيضاً أن بيترارك يتميز بثقافته اليونانية والرومانية الهائلة. وهذا ما أتاح له أن ينفصل عن الثقافة القروسطية التي ولد فيها وترعرع. بهذا المعنى فهو أول كاتب نهضوي حديث.

لورنزو ڤالا والوثيقة الكنسية المزيفة

هو أحد أكبر النهضويين والإنسيين في القرن الخامس عشر (١٤٠٧ ـ ١٤٥٧). ولد في روما في عائلة بورجوازية ميسورة، وأتيح له أن يتثقف ويتعلم منذ نعومة أظفاره. كان مشهوراً بذكائه الحاد وبجرأته على الانخراط في المماحكات الجدالية العنيفة التي وضعت حياته في خطر أكثر من مرة. فقد تجرأ مثلاً على الكشف عن زيف الوثيقة الكنسية الشهيرة المدعوة "هبة قسطنطين". وهي وثيقة تاريخية مهمة كانت الكنيسة تعتمدها وكأنها مقدسة لا يرقى إليها الشك، حتى جاء لورنزو وطبّق عليها المنهجية الفيلولوجية ـ التاريخية في التفحُّص والنقد وكشف بكل وضوح عن أنها مزورة بالكامل. ماذا تقول هذه الوثيقة بالضبط؟ إنها تزعم أن الإمبراطور قسطنطين وهب البابا سيلفستر حق امتلاك روما وإيطاليا، وعموماً حق امتلاك السلطة الزمنية، وليس فقط السلطة الروحية. وعلى الرغم من أن هذا العمل مضاد للمبدأ الإنجيلي القائل «ما لقيصر لقيصر، وما لله لله»، كما أنه مضاد لكلمة المسيح الشهيرة «مملكتي ليست من هذا العالم»، إلا أن بابوات روما كانوا يستمتعون بهذه السلطة الدنيوية ويحرصون عليها أشد الحرص. وقد وصل الأمر بهم إلى حد خلع الملوك والأباطرة وإخضاعهم لهم، وممارسة السلطة السياسية بكل جبروت واقتدار. وهكذا خرجوا على مبادئ الإنجيل وانتهكوها بعد أن أغرتهم السلطة الدنيوية بكل متعها وأطايبها[1]. وكل الثورات الحديثة التي جرت في الغرب كانت تهدف إلى التحرر من ربقة رجال الدين، وإعادتهم إلى كنائسهم لكي يهتموا بالشؤون الروحية فقط، ويتركوا السياسة للسياسيين. فتلويث الدين بالسياسة يضر السياسة والدين في آن معاً. ولكن الكهنوت المسيحي لم يتخلَّ عن السلطة بعد أن ذاق طعمها إلا بعد معارك طاحنة وجهد جهيد. مهما يكن من أمر فإن ڤالا إذ أثبت زيف هذه الوثيقة الشهيرة قد سحب كل مشروعية دنيوية أو زمنية من تحت أقدام الكنيسة. وكان لكشفه هذا وقع القنبلة. فجمع البابا كرادلته ومستشاريه وأمر بملاحقة هذا الفاسق المجرم والقبض عليه فوراً. ولكنه استطاع أن يهرب متنكراً قبيل

(١) وهذا ما ينقض الأطروحة الإستشراقية الشهيرة التي تعيب على الإسلام خلطه بين الروحي والزمني في حين أن المسيحية فصلت بينهما منذ البداية كما يزعمون! ثم شاعت هذه الأطروحة في أوساط بعض المثقفين العرب وتبنوها من دون أي مراجعة أو تفحص حتى أسقطتها تحليلات محمد أركون مؤخراً. فالواقع أن المسيحية مارست السلطة السياسية طيلة عدة قرون مثلما حصل عندنا في الجهة الإسلامية. انظر كتاب محمد أركون: **الإسلام، الدين والمجتمع**، *L'islam, religion et société*, Paris, 1982 (سلسلة حوارات مع الصحفي الإيطالي اروزيو والسيد بورمان).

وصول الجلادين بساعات قليلة، فذهب إلى مدينة نابولي ثم غادر إيطاليا إلى برشلونة لفترة من الزمن حتى تخف الضجة وتتحول الأنظار عنه.

وأما الفضيحة الثانية التي أثارها هذا العالِم المختص بالدراسات اللغوية وتحقيق النصوص كمعظم النهضويين، فقد اندلعت عندما نشر كتابه: **المتع والملذات**. فقد أثبت أنه يحق للمسيحي أن ينال نصيبه من متع هذا العالم وملذاته بانتظار ملذات العالم الآخر من دون أن يتخلى عن إيمانه. وعرض كل ذلك على هيئة حوار فلسفي. ولكنه اضطر في العام التالي لتغيير عنوان الكتاب وشخصيات الحوار بعد أن أثار ضجة في الأوساط الكهنوتية واللاهوتية المتزمتة. فأصبح عنوانه: **الخير المحض** بدلاً من **الشهوات والملذات**.

ما فحوى هذا الكتاب؟ يعالج ڤالا هنا مسألة الخير المحض ويتساءل عن جوهره وماهيته. ولكي يوضح مقصده بشكل أفضل فإنه يستعرض المسألة من خلال ثلاثة أشخاص، كل واحد منهم يجسد موقفاً مختلفاً. فالموقف الرواقي يمثله شخص اسمه ليونار، والموقف الأبيقوري يمثله أنطوان، والموقف المسيحي يمثله نقولا. وكل واحد من هؤلاء الثلاثة يدافع عن عقيدته تجاه هذه المسألة: مسألة الخير المحض وعلاقته بالمتع والملذات. سوف يكون من المفيد أن نستعرض هذه المسألة بكل تفاصيلها لكي نعرف كيف يقف منها رجل نهضوي، وما مدى اختلافه عن القروسطي أو اتفاقه معه. ثم إن المسألة لا تنطوي فقط على قيمة تاريخية، وإنما تخص إنسان العصور الحديثة أيضاً. فهو أيضاً مدعو لاتخاذ موقف تجاه المتع والملذات والاقتصاد فيها أو عدم الاقتصاد، وفلسفة القيم والأخلاق بشكل عام، . . . الخ.

سوف نقول مسبقاً بأن لورنزو ڤالا إذ يستعرض مواقف الأشخاص الثلاثة ويختبئ وراءها لا يعني أنه لا موقف له. فالواقع أنه أقرب إلى أحد هؤلاء الأشخاص كما سنكتشف فيما بعد.

يدافع ليونار عن موقف الرواقيين كما قلنا، ويرى أن الخير المحض يتطابق مع الفضيلة الأخلاقية. ولكن الرواقيين كانوا يعتبرون الطبيعة والعناية الإلهية بمثابة الحقيقتين الكاملتين. أما ليونار فيشتكي من عدائية الطبيعة ولاعدالتها، الشيئين اللذين جعلا الفضيلة نادرة وصعبة جداً. وبالتالي فإن الإنسان أصبح يعاني من اليأس والشقاء لأنه وضع نصب عينيه هدفاً أعلى من أجل تحقيقه (أي الفضيلة)، ولكنه يجد نفسه عاجزاً عن تحقيقه فيُصاب بالإحباط.

أما أنطوان فيدافع عن المذهب الأبيقوري المنغمس في الملذات ويهاجم الموقف

الرواقي المحجم عنها. وهو يرى أن الخير المحض لا يتمثل في الفضيلة الأخلاقية، وإنما في المتعة المتطابقة مع المنفعة: فكل ما هو لذيذ نافع وخيِّر. ثم يستعرض خيرات الثروة والجسد والنفس ويبرهن على أنها جميعها تعود إلى متع الجسد والنفس. فالمتعة هي وحدها التي تتطابق مع الطبيعة، وعوضاً عن أن نعتبرها أدنى من مستوى الفضيلة فإنها تبدو قائدة لكل الفضائل. كل متعة هي خير يقول أنطوان. ثم يدافع صراحة عن المتع الحسية أو الجنسية. وأما الفضيلة الرواقية فلا معنى لها لأنها محض خيال. فالمجد مثلاً هو مثال لا فائدة منه، اللَّهمَّ إلا إذا أمَّن لنا المتعة والفرح الكبير. وإذن فلولا المتعة لما كان مهماً، وبالتالي فينبغي على الإنسان أن يبحث عن النافع وليس عن الفضيلة. وفي الختام يقول أنطوان بأن الإنسان ليس إلا حيواناً، ولا حياة له بعد الموت. وبالتالي فينبغي أن يستمتع بهذه الحياة إلى أقصى حد ممكن قبل أن يموت. فلا ثواب ولا عقاب بعد الموت، وإنما الفناء الأبدي.

ننتقل الآن إلى نقولا الذي يمثل الموقف المسيحي. وهو يرى أن أنطوان إذ ينكر الحياة بعد الموت يمزح ولا يعبِّر عن رأيه الحقيقي. فإنكار الآخرة مضاد للعقيدة المسيحية، ومن الخطأ الكبير أن ننزل الإنسان إلى مرتبة الحيوان. إنه خطأ لا يغتفر. أما ليونار فكان على حق إذ دافع عن الرواقيين، ولكنه بالغ في الإعجاب بهم بسبب حماسته الزائدة عن الحد. فنحن ينبغي أن نثني على القدماء اليونانيين من أجل عملهم لا من أجل أخلاقهم. فأخلاقهم لم تكن مسيحية. والعقيدة الرواقية غير متوافقة مع العقيدة المسيحية لأنها تحل الطبيعة محل اللَّه. فهي وثنية لا تعترف باللَّه وإنما بقوانين المادة والطبيعة فقط. هكذا نتوصل إلى النتيجة التالية: وهي أن فضائل الرواقيين ما هي في الحقيقة إلا رذائل، وأنطوان على حق إذ انتقد الرواقية. ودليلنا على ذلك أن القديس بولس يقول: لا نستطيع أن نعبد اللَّه وننصرف عن متع الحياة الدنيا أو نزهد فيها إلا إذا كان عندنا أمل بثواب مقبل: أي الثواب في الدار الآخرة. فالسعادة المقبلة (أو الغبطة الأبدية) التي نسعى إليها أيضاً متعة، ولكن بشكل مختلف. فالمتعة نوعان: إما مباشرة وأرضية، وإما مؤجلة وسماوية. والأولى مصدر الرذائل، والثانية مصدر الفضائل. وبالتالي فينبغي أن نحرم أنفسنا من الأولى إذا ما أردنا أن نفوز بالثانية. فالمتعة الأرضية عابرة وغير مضمونة، والمتعة السماوية مؤكدة ودائمة. وهنيئاً لمن يعمل من أجلها ويفوز بها.

ثم يردف قائلاً: إن أفضل وسيلة للتوصل إلى السعادة الأبدية هي الفضيلة، ولكن الفضيلة المسيحية لا فضيلة الفلاسفة. وبالتالي فهو يؤكد بأن الخير المحض ينتج عن العقيدة الدينية وليس عن أي عقيدة فلسفية. وذلك لأنه إذا ما توصلنا إلى السيطرة على

أهوائنا ونزواتنا الأرضية، فإن روحنا تصعد إلى السماء (أي إلى الجنة). وأما روح الإنسان ذي النية الفاسدة فتذهب إلى النار. وفي الجنة يمكننا أن نذوق المتعة الأبدية التي تتفوق على جميع المتع والملذات الأرضية التي يثني عليها أنطوان. وذلك لأن حياتنا الأرضية منغَّصة بالضرورة بالمشاكل والهموم. ثم يقول نقولا إن الحياة الأخرى مبنية على الإيمان وليس على المعرفة. وعندما تصعد الروح إلى السماء فإنها تستمتع بأنواع عديدة من المتع والملذات. فالحياة السماوية لا تستبعد متع الجسد على عكس ما نتوهم. بل إن متع الجسد في الجنة أعظم منها على الأرض. ولكن المتع الروحية تظل أعظم من كل شيء. ففرحة الروح تبلغ هناك ذروتها وكمالها. ثم يختم خطابه بنشيد رائع يصف فيه وصول الروح إلى السماء حيث تُستقبَل من قبل المسيح والعذراء، ثم من قبل الأب والأم والأقارب والأصدقاء المحاطين بجوقة من الملائكة. . . وعندئذ تبتدئ الحياة الحقيقية: حياة الأبدية والخلود. هكذا نجد أن لورنزو ڤالا يظل مؤمناً على طريقة القرون الوسطى، ولكن الفرق الوحيد بينه وبين أناس هذه القرون هو أنه لا ينكر المتع الجسدية ولا يحرِّمها. وبالتالي فهو قروسطي ونهضوي في آن معاً.

في الواقع إن بعضهم رأى في هؤلاء الأشخاص الثلاثة: ليونار، أنطوان، نقولا، حيلة يختبئ وراءها لورنزو ڤالا لكي يموِّه موقفه. وقالوا بأن أنطوان الأبيقوري صاحب الملذات هو الناطق الرسمي باسم المؤلف، وليس نقولا المسيحي. ولكن لا شيء يؤكد ذلك. فحياته كلها وأعماله الأخرى تبرهن على أنه كان مؤمناً. الفرق الوحيد بينه وبين المسيحيين القروسطيين هو أن المسيحية التي كان يؤمن بها ملوَّنة بالنزعة الأبيقورية أكثر من المعتاد. وهذا مضاد لموقف المسيحيين الأوائل الذين كانوا يدعون للتقشف والزهد والبعد عن الملذات والشهوات. يحصل ذلك كما لو أن مسيحية عصر النهضة أصبحت تقبل بالحياة أو تنبض بالحياة، بعد أن كانت ترفض الحياة طيلة العصور الوسطى وتنزوي في أعماق الأديرة المقطوعة عن العالم. وهذا تطور جديد ينبغي التنويه به.

هناك مسألة أخرى اهتمَّ بها لورنزو ڤالا هي مسألة القضاء والقدر، أي قضاء اللّه وقدره وحرية الاختيار المتروكة للإنسان (أو هامش الحرية). وهو يطرح المسألة على النحو التالي: هل المعرفة الأسبقية لله وحرية الإرادة البشرية متوافقتان أم متعارضتان؟ ويجيب قائلاً بأنهما متوافقتان. فالمعرفة الأسبقية (أو المسبقة) بشيء ما حتى من قبل اللّه لا ينبغي أن تعتبر بمثابة السبب لوقوع هذا الحدث. فقد يعرف اللّه بإمكانية وقوع حدث ما من دون أن يقع. فإمكانية حصول حدث ما لا تعني أنه سيحصل بالضرورة. فقد يكون ممكناً من دون أن يحصل. وهكذا يحل لورنزو ڤالا هذه المسألة الأولى. ولكن تبقى هناك مسألة ثانية عويصة وأكثر صعوبة هي: أن إرادة اللّه وقدرته اللامحدودة

هي سبب كل شيء بما فيها خلق الكائنات البشرية نفسها. وهكذا يظل السؤال الأولي مطروحاً: كيف يمكن لإرادة اللّه أن تتوافق مع حرية الاختيار للبشر إذا كنا نعلم أن اللّه هو الذي يتحكّم بالإنسان في كل ما يفعله؟ أين هي حرية الإنسان عندئذ، أو ماذا تبقى له من هامش حرية؟ هكذا نجد أن ڤالا يبرهن على أن العناية الإلهية وحرية الاختيار للإنسان متوافقتان. ولكنه لم يجب على السؤال فيما إذا كان قضاء اللّه وقدره يترك أي هامش حرية للإنسان. فأين قدرة الإنسان من قدرة اللّه؟ على هذا السؤال يعترف ڤالا بأن الإنسان غير قادر على الإجابة. فهذه مسالة تتجاوز حدود عقله وإمكانياته.

سوف نلتقي بهذه المسألة الميتافيزيقية والدينية الرهيبة فيما بعد عندما نتعرض لأفكار لوثر وإيراسموس بشكل خاص. فمسألة العلاقة بين الحرية البشرية والحرية الإلهية، أو بين الإرادة العقلانية للإنسان وبين الإيمان مسألة شغلت المفكرين كثيراً في عصر النهضة. وأما في العصور الحديثة فتطرح المسألة نفسها ولكن من منظور علماني بحت وبمصطلحات غير لاهوتية. فعلماء الاجتماع يطرحونها من خلال مفهومي الحتمية والحرية. بمعنى: هل الإنسان حر، مطلق الحرية كما يتوهم المثاليون الساذجون، أم أنه مقيد بالإكراهات والقيود الاجتماعية؟ ويمكن القول بأنه حر ومقيد في آن معاً. فإذا ولد في بيئة فقيرة تكون حريته أقل مما إذا كان قد ولد في بيئة غنية. ولكن ذلك لا يعني أن الحرية معدومة في البيئة الأولى. فقد يدفع الفقر إلى تفتح المواهب وانفجار العبقريات. وقد يدفع الغنى إلى الكسل والبلادة. وهناك أكثر من مثل في التاريخ على ذلك.

إيراسموس زعيم النهضة الأوروبية

يمكن اعتبار إيراسموس (١٤٦٩ ـ ١٥٣٦) الشخصية التي جسّدت مُثُل عصر النهضة والنزعة الإنسانية في أرقى تجلياتها. ولكن لا يفهمنّ أحد من هذا الكلام أنه كان مضاداً للدين. على العكس، لقد كان مؤمناً مستنيراً راسخ الإيمان. ولأنه كان مستنيراً، فإنه وقع في صدام مع رجال الدين في عصره: أي مع جمهور الكهنة والرهبان الذين كانوا يشكلون عدداً غفيراً في ذلك الزمان، وأكبر بكثير مما هو عليه الحال في أوروبا الحديثة الحالية التي أصبح فيها رجال الدين أقلية قليلة.

ولد إيراسموس في روتردام بهولندا في النصف الثاني من القرن الخامس عشر. وكان أبوه كاهناً، ولذا فلم يستطع أن يعترف به، وإنما ظل ولداً غير شرعي. وكانت عادة منتشرة في ذلك الزمان أن يتخذ الرهبان عشيقات وأحياناً يحملن منهم من دون أن يعترفوا بالطفل لأنه ولد خارج الزواج الشرعي. وكانوا يخجلون من ذلك ويحاولون

إخفاءه لأنه ممنوع في الدين منعاً باتاً. فمن يدخل سلك الدين في المسيحية ينبغي أن يكرّس نفسه كلياً لحياة الرهبنة والعزوبية المطلقة. ولكن هناك المبادئ، وهناك القدرة على تطبيقها أو عدم القدرة. ونلاحظ أن زواج الكهنة لا يزال يطرح نفسه على المسيحيين حتى هذه اللحظة ويثير المناقشات الصاخبة من حين لآخر. وربما بسبب أصوله هذه، صار إيراسموس عندما كبر من مؤيدي زواج رجال الدين. فالطبيعة البشرية لا تستطيع أن تحتمل كل هذه العزوبية الرهيبة والمطلقة، والكاهن إنسان أيضاً، وله مشاعر وأحاسيس ونزوات، وقد يستطيع السيطرة عليها وقد لا يستطيع. وقد امتلأت كتب التاريخ الأدبي بحكايات العلاقات الجنسية التي كان الكهنة يقيمونها سراً في الخفاء. مهما يكن من أمر، فإن ولادة إيراسموس غير الطبيعية ظلت تلاحقه كجرح داخلي (أو عقدة نفسية) طيلة حياته. وكان يرفض الحديث عن هذه المسألة باستمرار. وقد استغلها خصومه ضده بطبيعة الحال، وذلك عندما أصبح شخصية مهمة ونشبت المعارك الفكرية حوله.

والواقع أن إيراسموس قد صنع نفسه بنفسه بعد أن تخلى عنه أبوه الذي لا يستطيع أن يعترف به. ثم مات أبوه وأمه وهو لا يزال في الثالثة عشرة من عمره، فأصبح يتيماً من كلتا الجهتين ولا عائلة له. وكان من الممكن أن يضيع أو أن يموت جوعاً من دون أن يهتم به أحد. ولكن الأوصياء عليه أرسلوه إلى الدير للتخلص منه ومن نفقته. وقد مانع كثيراً في البداية لأنه لا يريد أن يصبح راهباً، ولكنه رضخ فيما بعد بسبب ضغط الحاجة القاهرة. فهو على الأقل يستطيع أن يأكل ويشرب مجاناً في الدير. ثم تخرَّج من الدير في سن الرابعة والعشرين، ولكنه رفض أن يمارس مهنة الرهبنة، وفضل أن ينخرط في الحياة الدنيوية أو العلمانية. نقول ذلك على الرغم من أنه يصعب على من دخل سلك الرهبنة أن يخرج منه. ولكنه احتال على الأمر واستطاع أن ينفذ بجلده. والواقع أن دراسة الآداب الجميلة، آداب اليونان والرومان، قد جذبته. ولم يكن يريد أن ينغلق على نفسه داخل الدراسات اللاهوتية كما يفعل معظم الرهبان، وإنما أراد أن يضيف إليها الدراسات الإنسانية: أي دراسة الفلاسفة والشعراء والكتَّاب الإغريق والرومان. وكانت هذه هي خاصية معظم النهضويين أو الإنسانيين كما قلنا. فقد عرفوا كيف يوفّقون بين حبهم لسقراط وأفلاطون وأرسطو وهوميروس وفيرجيل من جهة، وبين تعلقهم بالدين من جهة أخرى. وهذا ما كان يفرقهم عن جمهور اللاهوتيين المسيحيين الأشداء الذين يرفضون رفضاً قاطعاً كل ما يجيء من خارج الدين.

كان إيراسموس يخشى أكثر ما يخشاه كلية اللاهوت في جامعة لوڤان ببلجيكا. وكان يعتبرها بمثابة "أكبر معقل للرجعية المسيحية" في كل أنحاء أوروبا. كان يعرف

أن السهام سوف تنطلق من هناك ضده يوماً ما، لأن أفكاره الجريئة والتجديدية كانت تصدم جمهور الرهبان واللاهوتيين، ما عدا المستنيرين منهم أو الإنسيّين الذين اطلعوا على فلسفة اليونان وآدابها ومزجوا بينها وبين الدين. وكانوا قلة قليلة بالقياس إلى الجمهور الأعظم.

كان إيراسموس يريد التوفيق بين روح النهضة والحركة الإنسانية الصاعدة في عصره من جهة، وبين روح المسيحية من جهة أخرى. وكانت النزعة الإنسانية هي التعبير الأدبي والأخلاقي عن عصر النهضة. وما كان بالإمكان الاقتراب منها وتبنيها بدون حب الآداب الجميلة. كانت تفترض العودة إلى الينابيع، أي إلى الأصول الإغريقية ـ الرومانية والمسيحية الأولى أيضاً. كما وكانت تعني الإحتكاك المباشر بالنصوص الكبرى وليس قراءة شروحاتها والتعليق عليها. في الواقع إن النهضويين ـ الإنسانيين كانوا يريدون الخروج من المماحكات الجدالية العقيمة للعصور الوسطى. فقد ملّوا منها ومن سفسطاتها. ضد هذه الروح المدرسانية (السكولائية) العقيمة والمنقطعة عن حركة الواقع والحياة ثارت النزعة الإنسانية في عصر النهضة. ينبغي أن نفهم هنا أن الناس قد يستمتعون بالجهل ويغطسون فيه من أعلى رأسهم إلى أخمص قدمهم، ولا يريدون بعد ذلك أن يخرجوا منه. ولا يمكننا أن نفهم عصر النهضة إلا على أساس أنه رد فعل على النوم الطويل والظلام.

مهما يكن من أمر، فإن النهضوي كان يريد أن يطَّلع على كبريات النصوص الكلاسيكية باللغتين اليونانية والرومانية لكي يتشبَّع بالأسلوب الجميل في الكتابة. هكذا نجد أن للنزعة الإنسانية جانباً أدبياً جمالياً، بالإضافة إلى الجانب الفكري أو الفلسفي. فالأسلوب لم يكن أقل أهمية من المضمون. وهذا يشبه التيار الإنساني في الفكر العربي ـ الإسلامي الكلاسيكي. انظر الجاحظ مثلاً، أو التوحيدي أو ابن سينا أو غيرهم كثيرين. فقد كانوا كتَّاباً كباراً ومفكرين كباراً في ذات الوقت. وعرفوا كيف يوفقون بين الأدب العربي والفكر الإسلامي من جهة وبين الفلسفة اليونانية والثقافات الأجنبية من جهة أخرى. وهذا ما حصل بالضبط في أوروبا القرن الخامس عشر/ السادس عشر. فقد واجه المفكرون هنا وهناك إشكاليات متشابهة. ولكن الإحتكاك المستجد بالفلسفة القديمة والوثنية (أي الفلسفة اليونانية) ما كان بإمكانه إلا أن يوقظ ارتياب وشكوك البعض. فعلماء اللاهوت المنغلقون على أنفسهم كانوا ينظرون إلى الآداب الجميلة ـ آداب اليونان والرومان ـ على أساس أنها خطر يهدد العقيدة الكاثوليكية المتكلّسة أو المسيحية المتحجرة منذ زمن طويل. وقد شعر إيراسموس منذ البداية بهذا التناقض بين الآداب الجميلة والعقائد الدينية المسيحية. ولكنه سرعان ما

تغلَّب عليه من خلال صيغة توليفية ناجحة هي ما يمكن أن ندعوه بالتيار الإنساني المسيحي Humanisme chrétien. وهو يشبه التيار الإنساني الإسلامي الذي تلألأ عندنا لفترة من الزمن ثم اضمحل للأسف وانطفأ رويداً رويداً بعد أن دخلنا في عصور الإنحطاط الطويلة والرتيبة[1]. كان إيراسموس إنسانياً مسيحياً مثله في ذلك مثل توماس مور في إنجلترا، أو غيره من الورثة البعيدين لبيترارك. فقد كان مثلهم يريد أن يصالح بين المسيحية والفلسفة اليونانية من دون أن يخلط بينهما. كان يريد بعث الإنسان عن طريق تعميد ثقافته بالصبغة المسيحية، وعن طريق تطهير دينه من الشوائب التي لحقت به على مر العصور.

في الواقع إن إيراسموس كان قد أخذ يتعرف على الأدبيات الكلاسيكية اليونانية ـ الرومانية وهو لا يزال في الدير في هولندا، وذلك على الرغم من عدائية زملائه الرهبان لهذه "الأدبيات الوثنية". وكان يلقب هؤلاء الرهبان بـ"البرابرة" الذين يخلطون بين التقى والورع من جهة، وبين الجهل من جهة أخرى. فبقدر ما تكون جاهلاً ولا تطرح أي سؤال تكون تقياً! وكان يزعجه كثيراً رفضهم للثقافة اليونانية والآداب الجميلة. ولكنه وجد له حلفاء أقوياء في آباء الكنيسة الأوائل الذين لم يكونوا يتحرَّجون من قراءة فلاسفة اليونان وكتّابهم. وأكبر مثل عليهم القديس أوغسطينوس والقديس جيروم اللذان كانا يضعان مؤلفات الكتاب الوثنيين كأفلاطون وفيتاغورس جنباً إلى جنب مع التوراة والأناجيل! لكن هذا شيء نسيه المسيحيون المتأخرون بعد أن انغلقوا في دوغمائيتهم الضيقة كعادة كل الأتباع والأنصار. ولو أنهم عرفوا مدى الحرية الواسعة التي كان يتمتع بها مؤسسو دينهم الكبار لهالهم الأمر.

في الخامسة والعشرين من العمر كان إيراسموس قد ترك حياة الدير والرهبنة وأصبح دنيوياً حراً. ثم ترك بلاده هولندا لكي يقيم بشكل شبه دائم في بروكسيل حيث خدم كسكرتير لإحدى الشخصيات. وهناك راح يتردد على مكتبة أحد الأديرة ووقع فيها على كتاب القديس أوغسطينوس: **العقيدة المسيحية**. ومن المعروف أن القديس أوغسطينوس (٣٥٤ ـ ٤٣٠) هو من أهم آباء الكنيسة ويجيء في المرتبة بعد الحواريين والرسل. وهو بربري من مواليد إفريقيا الشمالية وليس أوروبياً كما قد نتوهم. ومن أشهر كتبه **الاعترافات** الذي يروي فيه ـ من جملة ما يروي ـ كيفية انتقاله من الوثنية إلى المسيحية. ويتمتع بهيبة ضخمة داخل التراث المسيحي كله. راح إيراسموس يقرأ بنهم

---

(١) وهذا ما برهن عليه محمد أركون في أطروحته عن التيار الإنساني والعقلاني العربي الإسلامي في العصر الكلاسيكي. انظر: M. Arkoun, *L'humanisme arabe au IVe siècle de l'Hégire*, op. cit.

هذا الكتاب ويستخدمه للدفاع عن الآداب الجميلة اليونانية ـ الرومانية، ولتبرير قراءتها. ومن المعلوم أن أحد أهداف أوغسطينوس كان التوفيق بين الفلسفة الأفلاطونية والعقيدة المسيحية. نقول ذلك على الرغم من أن أفلاطون كان وثنياً. راح إيراسموس إذن يدافع عن الفكر اليوناني ضد "البرابرة": أي الرهبان الجهلة أو "الإخوان المسيحيين" الأشداء. وكانوا يلاحقونه بشبهاتهم وينظرون إليه شذراً بسبب تعلقه بهذه الكتابات المحرَّمة. وكان يعتبرهم بمثابة المشوهين عقلياً. فقد كانت التربية السكولائية[1]، أي المدرسانية الاجترارية الملقَّنة أثناء العصور الوسطى، قد شوهتهم. كانت قد أحلَّت محل نصوص الفلاسفة الكبار أو نصوص الإنجيل وآباء الكنيسة، الشروحات المتأخرة والتعليقات، وتعليقات التعليقات، إلى ما لا نهاية. كانت ثقافة الكتب الصفراء التي علاها الغبار، كتب الدرجة الثالثة أو الرابعة هي المهيمنة. وقد غطَّت على النصوص الأساسية للمسيحية والفكر اليوناني في آن معاً. كانت برامج التعليم القروسطية تضيع في التحديدات والتفاصيل الصغيرة والسطحية، وتنسى العمق أو الجوهر. كانت الحجة آنذاك تعتمد على الهيبة (أي هيبة القديس المُستَشهد به) أكثر مما كانت تعتمد على إعمال العقل والمنطق. فيكفي أن يقول القائل سمعت القديس بطرس يقول كذا وكذا، أو قرأت للقديس بولس كذا وكذا، لكي يصبح كلامه منزلاً بغض النظر عن محتوى هذا الكلام، هل هو صحيح أم لا، منطقي أم لا. فالشيء المهم بالنسبة للعقلية التقليدية أو القروسطية هو القائل لا المقول. وهذه هي الحجة القائمة على هيبة الأقدمين لا على البرهان والإقناع. هكذا راح إيراسموس يصوغ شيئاً فشيئاً "مانيفست" الحركة الإنسانية في عصر النهضة، ويدين بشدة خصومه من الرهبان. وقد احتمى كما قلنا بظل شخصيتين كبيرتين من آباء الكنيسة لكي يخلع المشروعية على التوفيق بين الفلسفة اليونانية/ والعقيدة المسيحية، أو بين العقل/ والإيمان كما نقول نحن في هذا الزمان. وهو نفس المشروع الذي اشتغل عليه فلاسفة الإسلام من أمثال الفارابي وابن سينا ومسكويه والتوحيدي وابن رشد وابن باجة وغيرهم كثير، وذلك قبل أن يسقط وينتصر المشروع الآخر المنغلق والمتحجِّر.

إيراسموس في السوربون:

كان شعار إيراسموس هو التالي: عش كأنك ستموت غداً واعمل كأنك ستعيش أبداً. كان يتمنى أن يموت والقلم في يده. وكان يردد: أتمنى أن أموت في وقت

---

(١) وهي ذات التربية التي سادت في العالم العربي ـ الإسلامي إبان عصر الانحطاط.

العمل، لا في وقت الراحة. ثم يضيف قائلاً على اثر سقراط: «عندما سأتعلم كل شيء، سوف أدرك أني لا أعرف شيئاً». وكان يتهكم بالكسالى والجهلة الذين يقولون بما أن علم اللّه نازل من السماء، فينبغي أن ننتظره من السماء ولا داعي للبحث والجهد الشخصي والتعب. وما انفك "البرابرة" ـ أي جمهرة الرهبان ـ يشكلون كابوساً مزعجاً يلاحق إيراسموس. وقد نصحه أحد الأصدقاء بالرحيل إلى فرنسا ودراسة الآداب الجميلة فيها. ووافق المطران على ذلك ووعدوه بتقديم مساعدة مادية له كطالب. فغادر هولندا وذهب إلى باريس حيث سجَّل نفسه في السوربون عام ١٤٩٥ من أجل متابعة دروس في علم اللاهوت والحصول على شهادة الدكتوراه. كانت السوربون وقتها هي ملكة الجامعات في العصور الوسطى. ولكن لا ينبغي أن يخدعنا اسمها ووضعها الحالي. فقد كانت في الواقع كلية لاهوت، أي مثل كليات الشريعة عندنا حالياً. وقد سرّ لمتابعة الدراسة من جديد وتحقيق طموحاته.

ولكن هيمنة المنهجية القروسطية[١] (أي السكولائية) على برامج التعليم كانت تزعجه. فراح يسخر من الهياكل المتكلّسة أو المتحجرة، ومن التمارين الرياضية الإجبارية والقلنسوة السوربونية، ومن سفسطات الأساتذة ومماحكاتهم العقيمة. فعلى الرغم من أننا كنا في أواخر القرن الخامس عشر، إلا أن ثقل العصور الوسطى كان لا يزال يضغط بكل وطأته خصوصاً في السوربون، معقل اللاهوت المسيحي الكاثوليكي. مهما يكن من أمر فإن إيراسموس كان مصراً على متابعة الدراسة من أجل نيل شهادة الدكتوراه. فقد كان يعتقد أن هذه الشهادة سوف تضعه على قدم المساواة مع اللاهوتيين الآخرين من كل الأنواع أو الأصناف. فإيراسموس لم ينس أنه ولد غير شرعي، يتيم الأبوين، مقطوع الجذور عملياً، وما عليه إلا أن يعتمد على نفسه لكي يثبت جدارته ويتخذ له موقعاً في زحمة الحياة التي لا ترحم. وعلى الرغم من فقره ووضاعة أصله، إلا أنه كان يشعر بتفوقه وأنه يبزّ أبناء العائلات من حيث الذكاء وسعة المعرفة. وفي كل يوم كان يلتقي بأصدقاء جدد ويتعرف على شباب آخرين فيثرثر معهم باللاتينية أو بالفرنسية التي تعلمها قبل مجيئه إلى فرنسا. ولكن الإكراهات الجامعية كانت تبدو له مزعجة ولا تكاد تُحتمل. ويبدو أن صبر الفقير وتلهُّف الرجل الطموح كانا يغليان في داخله. وكانت الحماسة من أجل المعرفة تخلِّصه من نفسه. وهكذا راح شيئاً فشيئاً ينسى طفولته الشقية ويلأم جراحه الدامية.

كان إيراسموس في تلك الفترة يبحث باستمرار عن قادة فكريين يدلّونه على

---

(١) كان ينبغي أن أقول: المنهجية الانحطاطية.

الطريق، وعلى كتب جديدة يُطالعها لتوسيع معلوماته. وفي ذات الوقت كان يبحث عن محسنين لكي يتصدّقوا عليه فيتمكن من تدبير أمور معيشته. وقد تعرف آنذاك على إحدى أشهر الشخصيات في باريس: غاغان. وهو شاعر ورجل دولة ولاهوتي ومؤرخ. وعندما عرض عليه مشروع كتابه "ضد البرابرة" رد عليه الشاعر بالرسالة التالية:

«لقد دخلت يا إيراسموس في حرب صعبة. وسوف تجلب عليك حقد هذه الفئة الوضيعة من الناس والتي لا تنفك عن ذمّ الدراسات الإنسانية (أي دراسة الآداب القديمة اليونانية ـ الرومانية السابقة على المسيحية). ولا يمكن لأية آلة حربية أن تعطيك النصر ضدهم. وحتى لو انتصرت عليهم فسوف يصرون أكثر فأكثر على جهلهم وعدائهم»[١].

كانت الدراسات اللاهوتية في ذلك الزمان طويلة جداً وثقيلة. ولكنها لم تستطع أن تنسي إيراسموس النزعة الإنسانية والعودة إلى الأصول اليونانية ـ الرومانية، واحتقار الاجترار القروسطي. وكان يسخر كثيراً من السوربون، المعبد المقدس للاهوت القرون الوسطى المجترّ والمكرور منذ مئات السنين. يقول في رسالة إلى أحد أصدقائه بما معناه: آه لو رأيت أساتذة اللاهوت في السوربون، لكنت قد رأيت العجب العجاب!... فهم يزعمون بأن أسرار علمهم لا يمكن أن يتوصل إليها أولئك الذين يتعاطون أي علاقة مع ربات الجمال (أي مع الدراسات الإغريقية). وأنا أقول لك: إذا كنت قد تذوقت الآداب الجميلة ولو قليلاً، فإن عليك أن تنسى كل ما تعلمته من هؤلاء الكهنة اللاهوتيين. ينبغي أن تتقيَّأه كلياً لكي تصبح إنساناً حقيقياً... كان إيراسموس يعيب على الفلسفة السكولائية المنحطّة (أي فلسفة القرون الوسطى التي غرقت فيها المسيحية) مماحكاتها الجافة، ونزعتها الأخلاقوية الاستبدادية الوعظية، ومنطقها العقيم المتصلّب، وثرثراتها الفارغة والمتصنّعة. والشيء الذي كان يكرهه أكثر هو تسرّب هذه الفلسفة إلى اللاهوت المسيحي وتخريبها له. كان يفضل الوثني سقراط على المسيحي دون سكوت، أو حتى على توما الاكويني. فسقراط هو الأكثر قداسة بين الفلاسفة. إنه هو الذي أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض وجعلها تهتم بشؤون البشر.

بين عامي ١٥٠٠ و١٤٩٩اصطحب أحد المحسنين إيراسموس معه إلى إنجلترا. وكانت تلك فرصة نادرة يحلم بها منذ زمن بعيد من دون أن يستطيع تحقيقها بسبب فقره. وقد أمضى فيها ثمانية أشهر سعيدة جداً. والتقى بأصدقاء كثيرين، وأكمل ثقافته العلمية، وبلور مشروعه الفكري بشكل أفضل؛ أقصد المشروع الذي يزاوج بين اللاهوت الديني الصافي وبين الثقافة الإنسانية اليونانية ـ الرومانية. وهناك حصل لقاء

---

(١) انظر المرجع التالي: Léon E. Halkin, *Erasme*, Fayard, Paris, 1987, p. 36.

مهم جداً في حياة إيراسموس، فقد التقى بمحض الصدفة بالشاب الذي سيصبح فيما بعد أحد مشاهير القرن السادس عشر: إنه توماس مور. لقد التقيا في مأدبة رسمية من دون معرفة مسبقة. ولكن بعد أن تحدثا قليلاً صرخ إيراسموس بينه وبين نفسه: هذا الرجل لا يمكن أن يكون إلا توماس مور. وأما مور فقال من جهته: إذا لم يكن هذا الشخص هو الشيطان بعينه، فإنه حتماً سيكون إيراسموس! وهكذا تولّدت بينهما صداقة استثنائية لم تنته إلا بموت توماس مور تحت المقصلة. كان إيراسموس يكبر مور بثماني سنوات. وكان كلاهما يتميز بذكاء حاد منقطع النظير. وطالما خاضا في مناقشات رائعة حول اللّه، والإنسان، والكون، والمسيحية، والسلام والحرب... وقد قال إيراسموس عن توماس مور فيما بعد هذه العبارة: إن الطبيعة لم تخلق أبداً شخصاً أكثر حناناً ووداعة وطيبة أخلاق من توماس مور. وأهداه كتابه الشهير: **ثناء على الجنون**. وعاش إيراسموس أوقاتاً سعيدة في إنجلترا، وأحبها أكثر من فرنسا. وكانوا يستقبلونه في الصالونات كأحد الإنسيّين الصاعدين[1] الذين تزداد أهميتهم يوماً بعد يوم. ولم تكن معرفة اللغة الإنجليزية ضرورية أو إجبارية بالنسبة له. وذلك لأن النهضويين كانوا يتحدثون بين بعضهم البعض باللاتينية. يضاف إلى ذلك أن أحداً في إنجلترا لم يكن يعيِّره بأصوله المتواضعة والمخفيَّة. فهو غير معروف هناك. كما أنه لم يعد ذلك الطالب الجائع في السوربون العتيقة.

على الرغم من لهجته النقدية العنيفة ضد رجال الدين، وعلى الرغم من تهكمه بالشعوذات والخرافات، إلا أن إيراسموس كان تقياً ورعاً على طريقته الشخصية. وكان تصوره للدين مختلفاً تماماً عن التصور الشائع بطبيعة الحال. ينبغي أن نعلم أنه في عهد إيراسموس، كان الحج إلى مزارات القديسين شيئاً شائعاً ومألوفاً في كل أنحاء أوروبا. إنه نادراً ما كانت تخلو كنيسة آنذاك من تمثال قديس قادر على صنع المعجزات، أو من رفات القديسين، أو ثيابهم أو أي شيء آخر يخصهم. وكانت العامة تتبرّك بكل ذلك وتقبّله أو تمسّه مجرد مسّ وتعتقد أنه يشفيها أو يشفع لها أو يحقق لها أمانيها. ودائماً كان هناك قديس ما ينتظرك عند منعطف الطريق، أو في زاوية معينة. في مثل هذا الجو راح إيراسموس يتصدى لمشكلة الإصلاح الديني ويعتبرها القضية المركزية في عصره. وقد دعا إلى تطهير الدين من الشوائب والتخفيف من شعائره وطقوسه عن طريق العودة إلى الإنجيل. ولكن حتى الإنجيل دعا إلى تحقيقه من جديد وتنظيفه من كل أخطاء

(١) المقصود أحد النهضويين ذي النزعة الإنسانية والعقلانية التي تريد التوفيق بين المسيحية والفكر اليوناني ـ الروماني وآدابه الجميلة.

النسخ أو الترجمة التي لحقت به. ولذا قام شخصياً بتحقيق الإنجيل من جديد، ونشر نسخة عنه مختلفة كثيراً عن النسخة الرسمية التي تعتمدها الكنيسة. وأثار عليه ذلك بالطبع غضب رجال الدين. فهو كان يعتقد بأن الرسالة الإلهية المحتواة في الإنجيل يمكن أن تشوَّه عن طريق الأخطاء اللغوية التي لحقت بالترجمة أو عن طريق النسخ. وبالتالي فقد أراد تطهير اللغة التي نقل بواسطتها الكلام الرباني إلى البشر. وأراد تخليص الكتابات المقدسة من كل الحثالات التي لحقت بها على مر العصور وتقديمها على هيئة جديدة. وهكذا ساهم في الإصلاح الديني عن طريق التشكيك بصحة النسخة الرسمية من الإنجيل. وكان ذلك يمثِّل عملاً خطيراً جداً في ذلك الوقت. فهذا يعني أنه يضع العلم اللغوي فوق هيبة كل السلطات الكنسية المأذونة بما فيها البابا نفسه. وهكذا أدخل المنهجية النقدية إلى ساحة العلوم الدينية لأول مرة. وسوف يكون لذلك أثر تحريري كبير في المستقبل.

والواقع أن الترجمة الجديدة التي قدمها إيراسموس للإنجيل تختلف كثيراً عن النسخة الرسمية المتداولة وتعتبر ثورية. وذلك لأنها تبعث نبض الحياة من جديد في الكلام الإلهي الذي كان قد سُجِن لفترة طويلة في الترجمة التبجيلية الموروثة. في الواقع إن الإنسانيين ـ النهضويين كانوا أكثر تديُّناً مما نظن على الرغم من إعجابهم بالحضارة اليونانية وفلسفتها. ولكنهم كانوا متدينين بشكل مختلف عن عامة الشعب، أو بشكل مستقل. فبعد أن اكتشفوا كنوز الفكر اليوناني وتعرفوا على أرسطو الحقيقي وقرأوا أفلاطون وأفلوطين، لم يعودوا يستطيعون أن يتديَّنوا بالطريقة التقليدية التي تركز على اللّه فقط وتحتقر الإنسان. وإنما راحوا يتطورون باتجاه تشكيل تصور باسم ومتفائل عن الإنسان، تصور يثق بالإنسان. من هنا جاءت تسميتهم بالإنسانيين. وهذا ما كان يجمع بين بيترارك ولورنز ڤالا ومارسيل فيشان وبيك الميراندولي وتوماس مور وإيراسموس ورابليه، وكل ذلك الجيل الطويل العريض من النهضويين والإنسانيين. كان إيراسموس يقول: «هناك عقل في كل إنسان، وفي كل عقل يوجد جهد يتجه نحو الخير». ثم يردف قائلاً: «كما أن الكلب ولد من أجل الصيد، والعصفور من أجل الطيران، والحصان من أجل الركض، والثور من أجل الحراثة، فإن الإنسان ولد من أجل حب الحكمة والقيام بالأعمال الطيبة»[1].

مهما يكن من أمر، فإن النهضويين المؤمنين بالإنسان كانوا يصبون نحو دين مبسَّط، ومعاش، وإنجيلي، دين تكون عقائده وطقوسه قليلة العدد لكيلا تثقل على

(١) انظر: Jean Delumeau, *Naissance et affirmation de la Réforme*, Paris, 1968, p. 72.

الإنسان، دين داخلي أكثر مما هو خارجي. وكان إيراسموس يعتقد أن الدين في أوله كان هكذا ثم أضيفت إليه طقوس جديدة وحشو كثير لا لزوم له. وكان هدفه تنظيف الدين المسيحي من هذا الحشو وتلك القشور. يقول بما معناه: «إن الدين يسرٌ لا عسر»، ولكن المؤسسات البشرية الصغيرة هي التي أضافت كل تلك القيود والإكراهات التي تضغط علينا وتثقل كاهلنا. فالمسيح لم يفرض علينا إلا الحب والإحسان. ولكن إيراسموس من كثرة ما طهّر الدين من البدع ونظّفه من الشوائب كاد يقضي على كل شكلانيته أو قوالبه. فهل يمكن للدين أن يستمر بدون طقوس وشعائر؟ في الواقع إن تاريخ أوروبا المقبل قد أعطى الحق لإيراسموس بدءاً من عصر التنوير ومشى في الخط الذي توقعه. ولكن ذلك لا يعني أن الدين المسيحي قد انتهى وإنما تحول وتغير في طريقة ممارسته لكي يستطيع أن يتلاءم مع المعطيات المستجدة للمجتمعات الحديثة ما بعد الصناعية.

إيراسموس: ثناء على الجنون:

لا ريب في أن **ثناء على الجنون**، هو رائعة كتب إيراسموس وأحد أهم الكتب التي أنتجها عصر النهضة. إنه كتاب لم يشخ على الرغم من تعاقب القرون والأزمان عليه، أي منذ لحظة تأليفه عام ١٥١١ وحتى اليوم. أربعة قرون ونصف مرت والكتاب لا يزال يُقرأ ويُطالع بل ويُنشر في الطبعات الشعبية الرخيصة الثمن. والغريب العجيب أن إيراسموس عندما كتبه لم يكن يتوقع له كل هذا المجد، ولم يكن يتخيل لحظة واحدة أن هذا الكتاب الصغير هو الذي سيخلّد اسمه على مرور الأزمان، وأنه سوف يرتبط باسمه إلى درجة أنك عندما تذكر إيراسموس فإن السامع يتذكر فوراً **ثناء على الجنون**. فهناك كتب أخرى لإيراسموس أكثر جدية وأضخم بكثير، ولكنها لم تعد تهمّ الآن إلا المؤرخين الكبار أو الأكاديميين المتبحرين في العلم. بمعنى أنها أصبحت ذات قيمة تاريخية بالدرجة الأولى. والطريف هو أن إيراسموس ألّف هذا الكتاب في بضعة أسابيع وهو مسافر في طريقه من إيطاليا إلى إنجلترا. لقد كتبه للترويح عن نفسه كما يقول هو حرفياً. كتبه من أجل التسلية والمزاح بعد أن ضجر من البحوث العلمية الجادة التي أنهكته. كتبه من أجل تصفية حساباته مع أناس عصره، وبخاصة مع الرهبان وكبار رجال الدين المسيحيين، ولهذا السبب فلم يغفروا له فعلته تلك. وظلوا يلاحقونه بتهمة التجديف والكفر بسبب هذا الكتاب الصغير الحجم.

إن الشخصية الوحيدة لهذا الكتاب الغريب الشكل هي الجنون: الجنون الموجود في كل مكان بفضل حماقات أتباعه الذين لا يعدون ولا يحصون حتى ولو كانوا

يعتقدون أنهم عقلاء أو يمثلون عين العقل! وتعريف الجنون في جوهره هو أنه لا يعرف الحدود. فهو مفرط إلى أقصى الحدود. وهو يصاحب الناس من الصباح إلى المساء من دون أن يشعروا. ويكفي أن ننظر إلى تصرفاتهم لكي نتيقن من ذلك. فجلاجله وأجراسه تقرع في كل الرؤوس. الجنون ومسرحه الكبير: العالم؛ العالم المليء بمظاهر الجنون. فالبابوات والمطارنة، والفلاسفة والعلماء، والأمراء والجنود، والتجار والقضاة، والنساء والرهبان، كلهم مجانين أو كلهن مجنونات بشكل أو بآخر. إنهم زبائن مخلصون له في مهرجان التفاهة والغرور. لنتحدث عن البابوات أولاً، أو بالأحرى لندع الجنون يتحدث. فإيراسموس لا يريد أن يتحمل مسؤولية ما يقوله ولذلك يضعه على لسان الجنون. سوف نجد أن هذه الحيلة لم تخف على أحد ولم تنفعه كثيراً فيما بعد ولم تشفع له. كتب يقول: «أليس من التناقض الحاد أن يكون خلفاء المسيح بابوات محاربين يقترفون المجازر مثل البابا جوليوس الثاني (وهو الذي حكم المسيحية بيد من حديد من عام ١٥٠٣ إلى عام ١٥١٣، أي طيلة عشر سنوات). هل يعقل ذلك؟ أليس جنوناً؟». نجد في كتاب إيراسموس تلميحات عنيفة ضد هذا البابا العجوز الذي لا ينفك يخوض الحروب تلو الحروب باسم المسيح! ويقول إيراسموس بما معناه: إن طريقة هؤلاء البابوات في صيانة إرث المسيح لا علاقة لها بالإنجيل. يقول إيراسموس أيضاً: «لنفترض أن البابوات بصفتهم خلفاء للمسيح قد أرادوا السير على خطاه وتقليد فقره ومحنته وعذابه وعقيدته واحتقاره للحياة. لنفترض أنهم فكروا ـ ولو للحظة واحدة ـ بهذا الإسم الذي يحملونه، أي الأب، وبذلك اللقب العظيم: قداسة البابا. فهل يستحقونه فعلاً، أو هل يستحقه معظمهم؟ ألا يخجلون؟ أليس من العبث أنهم يبددون كل ثروتهم للحصول على هذا المنصب الأعلى عن طريق المال؟ أليس من المخجل أنهم يستخدمون كل الأساليب من سيوف وسموم وخناجر للمحافظة عليه بعدئذ؟

ماذا سيحصل لهم لو أن ذرة من العقل دخلت إلى رؤوسهم؟ وكيف سيشعرون بأنفسهم؟ هل هم بحاجة إلى كل هذه الثروات والتشريفات والانتصارات والمداخيل وصكوك الغفران والأحصنة والبغال والحرس والمتع من كل الأصناف والأنواع؟ ألم يكن الأجدر بهم لو كانوا مؤمنين حقيقيين أن يستبدلوا بذلك كله السهر آناء الليل وأطراف النهار، والصوم والتهجّد والعبادة والصلاة والتوبة والعلم والدراسة؟... ألم يقل بطرس للمسيح: لقد تخلينا عن كل شيء وتبعناك؟! فعن أي شيء من ملذات هذه الحياة الدنيا ومتعها تخلّوا هم؟ نلاحظ أن أملاكهم تتسع باستمرار وكذلك مزارعهم وقراهم ومدنهم وحتى إمبراطورياتهم. ومع ذلك فهم يدَّعون حب المسيح ويستخدمون الحديد والنار للحفاظ على هذه الأملاك والثروات. ويقطعون أعداءهم إرباً إرباً باسم

الدفاع عن الكنيسة والعقيدة. ولكن أليس أشد الأعداء خطراً على الرسالة الدينية هم هؤلاء البابوات الوثنيون الذين جعلوا الناس ينسون المسيح بعد أن غلّوه بقوانينهم التجارية وشوهوا عقيدته بتفاسيرهم المفرطة والخاطئة؟ حقاً لقد صلبوا المسيح مرة أخرى»!![1]

هكذا يشنّ إيراسموس هجوماً صاعقاً على بابوات المسيحية في عصره، ولكن مع احترازه في وضع هذا الهجوم على لسان الجنون لكيلا يتحمل مسؤوليته فلا تقع على كاهله كما قلنا آنفاً. ولكن إذا كان الأمر قد وصل به إلى مثل هذا الحد من العنف اللفظي واتهام رأس الكنيسة الكاثوليكية فهذا يعني أن أوضاع الدين المسيحي كانت قد تردت. وسوف نرى فيما بعد كيف دفعوه الثمن غالياً في حياته، وبالأخص بعد مماته. والواقع أن نقده هذا ليس إلا مقدمة بسيطة للإعصار اللوثري الذي سيجيء بعد ذلك بقليل والذي هزّ البابوية من جذورها هزًّا عنيفاً. لكن إيراسموس لم يكتف باتهام البابوات شخصياً وإنما انتقل بعدئذ مباشرة إلى اتهام الملوك والحكام، ودائماً على لسان الجنون لكيلا يتحمل أية مسؤولية. يقول الجنون: «ماذا يمكن أن أقول عن الملوك والأمراء الذين يشرفونني جميعهم تقريباً بأفضل إيمان في العالم. إنهم جميعاً من أبنائي (أي مجانين!). لنتحدث بكل صراحة عن أولئك الذين يتبعون قوانيني. لو كانت فيهم ذرة عقل، أما كانت أحوالهم أسوأ الأحوال وأكثر بؤساً؟ فهل هناك من رجل عاقل يعتقد بأن تاج الملك يستحق بأن يُشترى بيمين زور، أو عن طريق قتل الأب والأخ؟ فلو عرف هؤلاء حجم المسؤولية الساحقة التي تقع على كاهل الحاكم الصالح لما هرعوا إلى السلطة وتزاحموا عليها. فالرجل الذي يتنطَّح لحكم أمة بأسرها ينبغي أن يتخلى عن مصالحه الخاصة ويكرس حياته كلها لمصلحة الدولة».

ثم ينتقل إيراسموس إلى مهاجمة اللاهوتيين المسيحيين قائلاً على لسان الجنون أيضاً:

«ربما كان من الأفضل ألا أتحدث عن اللاهوتيين لكيلا نحرك هذه المستنقعات الآسنة التي انتشرت رائحتها. فاللاهوتيون هم عبارة عن جنس خاص بين البشر. إنهم جنس حساس جداً وسريع الإنفعال والغضب. وإذا ما تحدثت عنهم فسوف يطلقون ضدي الفتاوى اللاهوتية الأكثر عنفاً. وسوف أرفض عندئذ التراجع عن مواقفي كما يطالبونني بذلك. وسوف يسارعون عندئذ لاتهامي بالهرطقة والكفر. فهذا هو سلاح

---

(١) اعتمدتُ في هذا البحث على تعريب بعض المقاطع الواردة في كتاب **ثناء على الجنون** Erasme, *Eloge de la folie*, Flammarion, Paris, 1964.

الردع الوحيد الذي يمتلكونه من أجل إرهاب كل من لا يوافقهم الرأي. لم أر في حياتي أشخاصاً يجحدون النعمة مثلهم. واللّه يشهد أني أنعمت عليهم بأفضالي» (طبعاً الجنون هو الذي يتحدث هنا. والمعنى أن اللاهوتيين مجانين بما فيه الكفاية).

ثم يردف إيراسموس في فضح اللاهوتيين قائلاً: «إنهم لا يتورعون عن تفسير أسرار الإيمان طبقاً لهلوساتهم الخاصة. فهم الذين يشرحون لك كيف خلق العالم، وكيف نُظّم ورُتّب، وكيف أفسدت الخطيئة الأصلية الإنسان وانتقلت إلى ذريته، ثم كم من الوقت أمضى يسوع المسيح في بطن أمه مريم العذراء قبل أن يولد. ولو قارنت تناقضات الرواقيين بأقوالهم لبدت لك مزحة بسيطة لا تستحق الذكر. لنضرب على ذلك المثل التالي: إنهم يعتقدون بأن المجزرة التي يذهب ضحيتها ألف شخص تمثل خطيئة أقل أهمية من رتق حذاء أحد المساكين يوم الأحد!... لماذا؟ لأن العمل يوم الأحد حرام!... إن حذلقاتهم الرائعة قد زادت روعة بفضل المنهجية السكولائية، التكرارية والإجترارية. وهكذا ندخل في متاهة من الفتاوى والأقوال التي لا أول لها ولا آخر ولا علاقة لها بأي واقع محسوس. وحتى الحواريون والرسل بحاجة إلى مساعدة الروح القدس لكي يفهموا حذلقات اللاهوتيين العظام!»[1].

ثم يصبّ الجنون جام غضبه على الرهبان ويقول: «إن معظمهم لا دين له. ولا أحد يسرح في الأرض طلباً للمال أكثر من هؤلاء الرهبان الذين يدعون الوحدة والتفرغ لعبادة اللّه. وستكون حالتهم في الدرك الأسفل لولا أني أهبّ لنجدتهم! إن جنسهم ممقوت كونياً إلى درجة أنك إذا ما التقيت بأحدهم عن طريق الصدفة فإن ذلك يعتبر نذير شؤم ونحس عليك... وعلى الرغم من ذلك فإنهم مغرورون وصفيقون إلى أقصى حد ممكن. لماذا؟ لأن ذروة التقى والورع في نظرهم هي أن تكون جاهلاً بشكل مطبق. وكلما زاد جهلك زاد أيمانك أو اقترابك من اللّه!... ثم لأنهم يزعقون في الكنائس بتراتيل لا يفهمونها ويعتقدون بأنهم يقتربون إلى اللّه بذلك. وكلما زاد جهلهم زاد زعيقهم. والكثيرون منهم يعرفون كيف يستغلون قذارتهم ودروشتهم. وهكذا يمرون على كل البيوت ويتمتمون ويهمهمون بالصلوات غير المفهومة لكي يصدقهم الناس ويقدموا إليهم الطعام والخبز والنقود وغير ذلك من الهبات والزكوات. ويتم ذلك على

---

(١) لقد حضرت مرة مناقشة رسالة دكتوراه في علم اللاهوت وسمعت كلاماً عجباً. سمعت أحدهم يسأل الطالب: «ما هي الآية الإنجيلية التي تنص على أنه يُفضّل حرق الهراطقة أحياء بدلاً من إقناعهم عن طريق الحجة»؟!... هذا مستوى اللاهوتيين المسيحيين. ولو ظهر إيراسموس في العالم الإسلامي حالياً وسمع أقوال الأصوليين لجنّ جنونه أيضاً...

حساب الشحاذين الحقيقيين، أي الفقراء المدقعين الذين لا يملكون شيئاً. والأنكى من ذلك هو أنهم يقولون بأن سيرة حياتهم تذكّر بسيرة حياة الحواريين!»...

ثم يشهّر إيراسموس بالخرافات والخزعبلات التي لحقت بالإيمان الصحيح وأساءت إليه، ويقول: «إنهم لمجانين أولئك الذين يعتقدون بأنهم لن يموتوا أثناء النهار إذا ما نظروا إلى صورة القديس كريستوف، أو أولئك الذين يتضرعون إلى القديسة بارب لكي تحميهم في ساح القتال، أو أولئك الذين يتضرعون إلى القديس إيراسموس في أيام معينة لكي ينزل عليهم الثروة والغنى بأقصى سرعة ممكنة... وهكذا يقدمون القرابين والأضاحي للقديسين لكي يشفعوا لهم ويحققوا رغباتهم المادية والدنيوية. ثم يصرخ إيراسموس قائلاً: وماذا يمكن أن أقول عن أولئك الذين يشترون صكوك الغفران وهم يعتقدون بأنها ستخفّف عنهم ذنوبهم أو حتى مسحها مسحاً كاملاً؟ ثم إنهم يقيسون زمن المطهر على الساعة أو الدقيقة ويحسبونه بدقة رياضية لا متناهية». يُقصد بالمطهر في المسيحية هنا المكان الذي تصعد إليه الأرواح بعد الموت والذي هو بين بين: أي لا جنة ولا نار. وهناك تنتظر الأرواح فترة قد تطول أو تقصر قبل أن يُحسم أمرها وتُرسل إلى هذه الجهة أو تلك. وكان الشعب المسيحي البسيط في أوروبا أيام إيراسموس يعتقد بأنه يستطيع أن يقصّر من أمد تلك الفترة عن طريق شراء صكوك الغفران الشهيرة التي أدت إلى اندلاع ثورة لوثر بعد عشر سنوات من كتابة إيراسموس هذا الكلام. وهذا دليل على أن إيراسموس كان سابقاً للوثر، وقد اعترف هذا الأخير بأستذته له وأهميته قبل أن يختصم معه. وكان البابا والكرادلة والمطارنة ورجال الدين عموماً يستغلون هذا الورع الشعبي أو هذا الخوف من الجحيم فيبيعون صكوك الغفران بأثمان باهظة ويجمعون الأموال الطائلة لكي يترفّهوا بها. وهكذا يحلبون دم الشعب الفقير والمؤمن حلباً، وكل ذلك باسم اللّه والإنجيل والمسيح... وضد هذه الممارسات ثار النهضويون والمستنيرون المسيحيون من أمثال إيراسموس ولوثر وآخرين كثيرين. يقول إيراسموس محذراً: إن صكوك الغفران لا تغفر الخطايا والذنوب ولا تشكّل تأميناً على الحياة، حياة الأبدية والخلود.

عندما اطلع الكهنة المسيحيون على كتاب إيراسموس هذا، وكان قد طُبع عدة مرات وانتشر انتشار النار في الهشيم، صرخوا بالويل والثبور وعظائم الأمور. وشكوا في صحة إيمانه واتهموه بالزندقة والإلحاد. فرد عليهم بأن الجنون لم يهاجم إلا التجاوزات المفرطة والأخطاء الفاحشة. ولكن إيراسموس ينهي كتابه برفع ثناء حار إلى الجنون الحقيقي، مفرقاً إياه عن الجنون العادي المبتذل. فالجنون نوعان: جنون عظيم، وجنون وضيع. وبعد أن أدان الجنون التافه لدى اللاهوتيين والملوك والبابوات،

راح يمدح الجنون المجاني: أي الفناء في حب اللّه. يقول إيراسموس بما معناه: ألم يكن المسيح هو المجنون الأكبر؟ ألم يضح بنفسه من أجل الحقيقة؟ ألم يعارض الناس كلهم حتى تألّبوا عليه وقتلوه وصلبوه؟ ولكن هذا الجنون لم يكن من أجل منفعة عابرة أو مصلحة شخصية، وإنما من أجل الحق والمحبة الإلهية. وهكذا يوجد جنون سلبي بالنسبة لإيراسموس، وجنون إيجابي يُمثِّل قمة القداسة. والأول حظي باستهزائه وتهكمه كما رأينا، وأما الثاني فقد انحنى أمامه بكل خشوع لأنه يعلو ولا يُعلى عليه. لقد كان المسيح خالياً من الأنانية كلياً عندما ضحى بنفسه من أجل الحقيقة. ولو كان يفكر بمصلحته الشخصية (كما يفعل المجانين العاديون الذين يحسبون أنفسهم عقلاء) لرتَّب أموره ولساوم على قضيته ونجى بجلده في نهاية المطاف. وكذلك الأمر فيما يخص سقراط، فإنه لم يساوم على الحقيقة وقبل بأن يتجرع السّم من أجلها. وكان بذلك مجنوناً عظيماً: أي يمثل ذروة العقل والعقلانية.

إيراسموس بين الجنون العاقل والعقل المجنون:

يقول إيراسموس بما معناه، وهنا نصل إلى زبدة الموضوع وبيت القصيد، بأن الجنون يتميز بميزة واحدة مشتركة في كل الأحوال ألا وهي: التطرف والمغالاة إلى أقصى حد. ولكن هناك المغالاة من أجل المصلحة الشخصية والمنفعة العابرة، وهناك المغالاة في حب الآخرين، كل الآخرين بمن فيهم الأعداء. والمغالاة الأولى هي التي تمثِّل العقل في نظر معظم الناس. ولكنها تمثِّل في نظر إيراسموس الجنون السلبي، العادي والمبتذل. وأما الثانية فتمثل الجنون الإيجابي بامتياز: أي أعلى درجات العقل. أليس من الجنون أن تحب أعداءك كما فعل سقراط أو المسيح؟ وهكذا ينتهي كتاب إيراسموس برفع ثناء حار إلى "الجنون العاقل" إذا جاز التعبير، أو الذي يمثِّل قمة العقل، والذي لا تفهمه عامة الناس؛ إنه الجنون الذي ينصهر في الحب الشامل للكون والكائنات. هكذا يذوب إيراسموس في الحب الصوفي ويبدو تصوره للدين مختلفاً جذرياً عن تصور الفقهاء واللاهوتيين الظلاميين الذين يغرقون في التفاصيل الشكلية وتمييز الحلال عن الحرام والمحظور عن المباح وينسون الجوهر. فجوهر الدين هو الحب: حب اللّه والإنسان معاً. وهكذا تبدو مسيحية إيراسموس في هذا الكتاب مسيحية صوفية بعيدة جداً عن المسيحية السائدة في عصره. وهنا تكمن طبيعة الرواد: فهم سابقون دائماً على عصرهم، ولا يفهمهم أبناء زمنهم. وإنما ينبغي أن ننتظر مجيء الأزمان التالية لكي يُفهموا على حقيقتهم. أليس: "المجنون العاقل" الذي يفعل الخير حتى لأعدائه يقع خارج دائرة العقل بالنسبة للناس العاديين؟ ألا يتهمه الناس بالجنون؟

ومع ذلك فهذا الجنون يُمثِّل قمة العقل لأنه يستطيع أن يحب الجنس البشري كله، لأنه يحلِّق عالياً فوق الكون والكائنات، لأنه يرتفع فوق الحزازات الشخصية والأغراض العابرة التي لا تدوم. ثم يختم إيراسموس كلامه قائلاً بأن المسيح هو أعظم مجنون على وجه الأرض، المجنون الذي رفض العالم، وضحى بنفسه من أجل الآخرين. إنه مجرد كلياً من الأنانية والحذر البشري، وذلك لأنه يحب كل البشر بمن فيهم أولئك الذين يخونونه ويضطهدونه.

هكذا يقيم إيراسموس التمييز بين نوعين من الجنون: الجنون العاقل، والعقل المجنون. وهكذا نجد أن مجانين هذا العالم الأرضي يتقاتلون على فتاته، يفعلون الشر دونما حدّ. وأما مجانين اللَّه، أو المفعمون بحب اللَّه، فيفعلون الخير بلا حدود. وبما أن القسم الأول والأكبر من الكتاب مكرس لمجانين النوع الأول وتعداد نواقصهم وفضح تصرفاتهم، فإن الناس اهتموا به كثيراً ونسوا القسم الثاني الذي يرفع فيه إيراسموس صلاة ابتهال وتضرع إلى الجنون العاقل، إلى العقل الذي يرتفع إلى اللَّه وينصهر في المطلق.

لقد كشف إيراسموس في هذا الكتاب عن أنه فنان حقيقي يعرف كيف يتلاعب بالكلمات قبل العقول. إنه يعرف كيف يسخر ويضحك، أو يتجهم ويعبس، أو يبكي ويتحسر. لقد لعب على كل الأوتار دفعة واحدة بمهارة لا تُضاهى، وترك نفسه على سجيتها، الشيء الذي لا يفعله عادة في كتبه الأكاديمية الأخرى. إن كتابه **ثناء على الجنون** هو مقالة نقدية لاذعة لرجال الدين بدون شك. ولكن هل من المبالغة القول بأن إيراسموس قد أصبح هجاء أو ناقداً ساخراً بسبب الحب، لا بسبب المكر والخبث كما يفعل بعضهم أحياناً؟ إذا كان يستهزئ بنواقص التديُّن المنحرف عن وجهه الصحيح، فذلك لكي يصحِّح التقى ويجعله جديراً باسمه. وإذا كان يدين الحرب، فذلك لأنه يحب السلام. وإذا كان يكشف عن الرذائل، فلكي يمجِّد الفضائل. وبالتالي فنقده بنَّاء وليس هدّاماً كما زعم بعضهم. فعندما يدين النزعة الحربية لدى البابا جول الثاني، فإنه يدين الشخص لا الوظيفة العالية التي يحتلها: أي وظيفة البابوية. الشيء المهم هنا هو الفصل بين الدين ورجال الدين. فهما ليسا شيئاً واحداً إلا بقدر ما يتطابق رجال الدين مع الدين وينفِّذون مبادئه فعلاً. إنه يريد أن يثبت لهذا البابا بأنه ليس جديراً بأن يكون خليفة للقديس بطرس، ناهيك عن المسيح. إنه يريد تذكيره بالواجبات المترتبة على وظيفته. وهي واجبات لا علاقة لها بـ"عقل" هذا العالم وحساباته الصغيرة: حسابات الربح والخسارة، الغنى والثروة، الإنتصار والهيمنة على الآخرين. فالمسيح لم يقترح على حوارييه أية سيطرة مادية أو عسكرية على العالم. وإنما اقترح عليهم السيطرة

الروحية على النفوس عن طريق المثال والقدوة. ألم يقل المسيح: مملكتي ليست من هذا العالم؟ فإذا بالبابا جول الثاني يخالف هذا المبدأ المثالي ولا يفكر إلا بالحروب وسفك الدماء والسيطرة على الآخرين.

إن إيراسموس ليس من أنصار الراحة أو الإمتثالية الروحية. فعندما يتهكم بالناطقين باسم الكنيسة من كهنة ورهبان وقساوسة فإنه لا يفعل ذلك عن طيبة خاطر، أو للتعبير عن فرحه وشماتته. وإنما يجد نفسه مضطراً إلى ذلك لأنهم نسوا الإنجيل وانحرفوا عن جادة الدين الصحيح. إنهم يمارسون الدين بطريقة خارجية شكلانية، لا داخلية حميمية. وبما أن إيراسموس يحب دينه فإنه يريده صافياً، مطهَّراً، بعيداً عن مصالح هذا العالم الدنيوي وأغراضه وأهوائه. ويريد من الكنيسة أن تكرِّس ذاتها كلها للتبشير بالإنجيل بدون أن تتلوث بسلطة هذا العالم. وربما كان إيراسموس يبالغ قليلاً في تسويد الصورة لكي يستيقظ الناس ويروا ما حصل من انحراف، ولكي يوقظ النيام. إنه يقوم بتشخيص دقيق للعلل التي تعاني منها الكنيسة في عصره. وهي علل كبيرة تهدد التديُّن السليم والصحيح. فهو يدين الحرب التي يخلع عليها البابا كل مشروعيته، ويدين النزعة المكيافيلية السائدة، ويدين طمع رجال الدين وجشعهم تجاه أرزاق هذا العالم الدنيوي وشهواته. كما ويدين ميل المطارنة إلى حب الوجاهة والأضواء والسهرات الاجتماعية، وجهل الكهنة والقساوسة بأمور الدين والعلم، والطبيعة الجافة للقانون المقدس، أي الشريعة المسيحية، ولعلم اللاهوت أيضاً. وأخيراً يدين هيمنة الخزعبلات والخرافات على الورع الشعبي أو التديُّن الشعبي، ثم تسييس الدين المسيحي وانتشار نزعة التعصب العام والأعمى.

هذا كل ما يدينه إيراسموس في مسيحية عصره، أو في طريقة فهم أبناء عصره للمسيحية. فهناك الدين وهناك تأويله أو تطبيقه. وينبغي أن نفرق بينهما. الدين مثالي، روحي، طاهر، وطريقة فهمه قد تكون صحيحة وقد تكون منحرفة أو خاطئة. وقد أثبت التاريخ أن هناك قراءة متزمتة، مغلقة، متعصبة للدين، وهناك قراءة منفتحة، راقية، متسامحة. وتسود الأولى في فترات القلق والبؤس الاجتماعي والاضطرابات، وتسود الثانية في فترات التقدم والرخاء والثقة بالنفس. في الواقع إن أحداً لا يستطيع إنكار وجود مثل هذه الانحرافات والتجاوزات في عصر إيراسموس. نقول ذلك على الرغم من أن الرأي العام في عصره كان يتعايش مع هذه التجاوزات بشكل عام ويعتبرها طبيعية من كثرة ما ألفها وتعوَّد عليها. وأما إيراسموس فكان يراها فاقعة جداً ولا تكاد تُحتمل. ولذلك فهو يفضح الوضع ويهتك الستر عن المسؤولين عن هذا الوضع، ويقترح العلاجات والحلول كأي مفكر كبير في عصره. فهو يريد أن ينقذ العاطفة الدينية،

الصافية والمنزهة، من براثن المسؤولين عنها مباشرة: أي رجال الدين أنفسهم. سوف يخطئ القارئ إذا لم ير في هذا الكتاب إلا تسلية أو مزحة للترويح عن النفس. سوف يخطئ إذا لم ير فيه إلا عملاً خالياً من أي بُعد ديني. فالواقع أن إيراسموس ليس شكّاكاً، ولا تسمع لديه أي نغمة ارتيابية (كالشك بوجود اللّه مثلاً، أو بفائدة الدين وجدواه). لا. أبداً. صحيح أن إيراسموس يستهزئ ويضحك في هذا الكتاب، ولكنه يضحك لكيلا يبكي. وإذا كان يستهزئ بالبشر، فإنه لا يستهزئ باللّه، معاذ اللّه. وعلى الرغم من لهجته الساخرة والتهكمية، فإن هذا الكتاب ليس صرخة موجهة ضد الدين، وإنما ضد رجال الدين، أو بالأحرى ضد المنحرفين من رجال الدين الذين يستغلونه لمتعهم وتحقيق مآربهم الخاصة. فهناك رجال دين أتقياء يخشون اللّه. ولا ينبغي التعميم. ولكن إيراسموس يريد أن يكشف القناع عن أولئك الذين يتوهمون أن أمجادهم الخاصة هي أمجاد اللّه. فرجال الدين بشر مثلهم مثل بقية البشر، وإذا انحرفوا ينبغي أن نشير إلى انحرافهم. ولا ينبغي أن يحجب عنا لبوسهم الديني أنهم بشر وأن لهم نزوات ومآرب، . . . الخ. والواقع أن ذلك ينطلي على العامة فلا يستطيعون التفريق بين الدين ورجاله، وإنما يقدسون أي شخص يلبس لباس الرهبان أو المطارنة.

وهكذا يميز إيراسموس بين الجنون العالي، المثالي، المتجرد عن أي مصلحة أو منفعة شخصية، وبين الجنون اليومي، العادي، المبتذل الذي يعتبره أصحابه قمة العقل. فالعقل الحقيقي بالنسبة لإيراسموس هو جنون، والمسيحية جنون، والنشوة الصوفية أعلى درجات الجنون. فالجنون الذي يمدحه أو يثني عليه ليس ذلك الجنون العادي الذي نراه كل يوم في تزاحم البشر على مصالح الحياة الدنيا واقتتالهم من أجل الدانق والدينار، واستخدام كل أساليب الرياء والنفاق أو السيطرة والهيمنة للتوصل إلى مآربهم. لا. الجنون الذي يمدحه هو ذلك الذي يتعالى به المرء على نفسه، فيتحد من خلال النشوة الصوفية بالذات الإلهية. . . وإيراسموس يتبع بذلك كلام القديس بولس إذ يقول: «إذا كان أحدكم يعتقد بأنه عاقل هنا على هذه الأرض، فإني أنصحه بأن يصبح مجنوناً لكي يكون عاقلاً. وذلك لأن العقل في هذا العالم السفلي ما هو إلا جنون في نظر اللّه»[١].

كان نجاح هذا الكتاب منقطع النظير كما قلنا. وقد أصبح إيراسموس بعد صدوره شخصية مهمة ليس فقط في نظر قرائه، وإنما في نظر نفسه هو أيضاً. فقد أخذ يعرف قيمة نفسه. وأُعجب به البعض كثيراً ورفضه الآخرون ممن يخلطون بين كره رجال

---

(١) انظر المرجع آنف الذكر: Léon Halkin, *Erasme*, op. cit.

الدين وبين كره الدين. وقد صادرته الكنيسة الكاثوليكية ووضعته على لائحة الكتب المحظورة. يضاف إلى ذلك أن سخط اللاهوتيين وإدانتهم لهذه الفضيحة قد زاد من شهرة هذا الكتيِّب الصغير. والواقع أن أسلوبه الساخر أو الهزلي ـ التهكمي قد حجب عن الكثيرين مدى أهمية المضمون وجدية المشروع العميق.

في دفاعه عن نفسه وضَّح إيراسموس مضمون فكره وقال بأن كتابه ينبغي أن يحظى برضى المؤمنين الحقيقيين لأنه يمثل رد فعل ضد الانحرافات البشعة التي طرأت على الدين وحجبت رسالته الجوهرية أو تعاليمه الأساسية.

إن الكتاب هو في نهاية المطاف دعوة إلى العقل والحكمة، وليس إلى الجنون كما يتوهم من عنوانه القارئ الساذج أو غير المتعمق. إنه دعوة إلى التديُّن الخالص الذي ينصهر في الحرية والحب إلى ما لا نهاية. هذا هو المعنى النهائي والأخير لكتاب **ثناء على الجنون**.

في الواقع إن ما كان يدينه إيراسموس هو تهويد الدين المسيحي: أي تحويله إلى مجموعة من القوانين والطقوس والشعائر المرهقة التي لا لزوم لها.

فالدين ليس منعاً وزجراً، أو ردعاً وتخويفاً، وإنما هو محبة أولاً وأخيراً. هذا هو جوهر رسالة الإنجيل في نظر إيراسموس: المحبة والشفقة والإحسان. وقد غطت القشور والقوالب على الجوهر، ولا بد من تعزيلها وإزالتها لكي ينبثق الجوهر من تحت الركام أو من تحت الأنقاض. بهذا المعنى فقد كان إيراسموس مصلحاً من الطراز الأول. فالإصلاح يتطلب أولاً العودة إلى الجذور لمعرفة كيف كانت على حقيقتها وأين حصل الانحراف عنها ومتى. فهناك الدين في أوله وهناك الدين في آخره وشتان ما بينهما. على هذا النحو يمكن تقويم الاعوجاج الحاصل في فترة ما من فترات التاريخ. ولهذا السبب اهتم إيراسموس بتطبيق المنهجية اللغوية والتاريخية على الإنجيل من أجل تطهيره من الشوائب والأخطاء التي لحقت به فيما بعد. ولهذا السبب قدم ترجمة جديدة له غير الترجمة الشائعة والمعتمدة من قبل الكنيسة. وبلور قواعد التأويل الحديث بشكل واضح في المقدمة الشهيرة التي كتبها لتلك الترجمة. ودشَّن بذلك منهجية النقد التاريخي في أوروبا. وكان لذلك تأثير حاسم على مصير المسيحية وإعادة فهمها من جديد. فإيراسموس كان يريد تبيان الفرق بين مسيحية الإنجيل أو مسيحية المسيح وبين المسيحية التي كانت قد تردت في عصره أو أثناء العصور الوسطى إلى أدنى مستوى. بهذا المعنى فإن إيراسموس "أصولي" ولكن بالمعنى الإيجابي الرائع للكلمة، وليس بالمعنى الضيق والمتزمت الذي يركز على القشور والقوالب الجامدة وينسى الجوهر والمحتوى.

إيراسموس: الأفكار العظيمة لا تموت:

قلنا إذن إنه في مثل هذه الظروف المتدهورة والمتفاقمة من تاريخ المسيحية ظهر إيراسموس. فماذا فعل؟ لم يقدم إلى أبناء عصره إصلاحاً دستورياً أو عملياً وإنما قدم رسالة. لم يقدم آلية جديدة للعمل وإنما روحاً جديدة. وكفاه ذلك لكي يخلد اسمه في تاريخ الفكر الأوروبي. لقد كان يمتلك أداة تقنية متفوقة لا ينبغي أن نستهين بها هي: المطبعة. وكانت قد ظهرت قبل ولادته بعشر سنوات. فاستغلها إلى أقصى حد لنشر فكره ورسالته على الأوساط المثقفة والمستنيرة في شتى أرجاء المسيحية الأوروبية. فالمعركة ينبغي أن تُربح فكرياً أو إيديولوجياً قبل أن تُربح سياسياً على أرض الواقع. ولا ينبغي أن نستهين بالفكر ودوره خصوصاً إذا ما استطاع أن يقنع الناس ويبين ضحالة الفكر السابق أو يكشف عن عقمه ولاجدواه. هكذا تشكل جمهور إيراسموس الطويل العريض، وهذا هو سبب نجاحه أو أحد الأسباب لكي نكون أكثر دقة. نقول ذلك خاصةً وأن أصحاب المطابع الكبرى في ذلك الوقت كانوا نهضويين من أتباع الدراسات الإنسانية أو المذهب الإنساني مثل إيراسموس.

ينبغي أن نتوقف هنا لحظة لكي نقدم تعريفاً جديداً لعصر النهضة الأوروبية. فالنهضة عادت مرتين إلى الماضي البعيد: مرة لكي تكتشف كنوز الفكر اليوناني ـ الروماني، ومرة لكي تكتشف كنوز الفكر المسيحي الأولى المتمثلة بالإنجيل ومؤلفات آباء الكنيسة الكبار. وإذن فعلى عكس ما نتوهم، فإن النهضة الأوروبية كانت تنظر إلى الوراء لا إلى الأمام، أو قل كانت تنظر إلى الوراء لكي تتقدم إلى الأمام. ثم الأهم من ذلك كله هو أنها كانت تريد أن تقفز من فوق العصور الوسطى كلها لكي تتنشَّق نسيم الحرية في أجواء الكتَّاب اليونانيين والرومانيين.

لماذا كل هذا الكره للعصور الوسطى؟ لسبب بسيط هو أن إيراسموس كبقية النهضويين والإنسانيين كان يختنق في ذلك الجو الكئيب الذي تشيعه الأديرة المسيحية. وعندما تعرف على النصوص اليونانية لأول مرة فوجئ بروح الأمل والتفاؤل التي تنبثق منها. وأُعجب إعجاباً شديداً بتلك الثقة التي يوليها الفكر اليوناني للإنسان، وذلك على عكس العصور الوسطى المسيحية التي تحتقر الإنسان وتزهد فيه. هذا هو السبب الأساسي لتعلُّق النهضويين بالحضارات القديمة السابقة على المسيحية، وبخاصة مسيحية القرون الوسطى. واكتشفوا عندئذ أن المسيحية في بداياتها ـ أي مسيحية الإنجيل والحواريين ـ كانت مختلفة جداً عن المسيحية المتكلّسة والمتحجرة للعصور الوسطى. ولذلك دعا إلى العودة إلى عصور البراءة الأولى حيث كان الدين لا يزال غضاً في

أوله. وراح إيراسموس يُقابل دين الإنجيل بذلك التديّن ذي الروح الشكلانية الحريصة على أداء الشعائر والطقوس بشكل خارجي محض أكثر مما هي حريصة على التواصل الروحي الحقيقي. ولهذا السبب قام بتحقيق نص الإنجيل.

وراح يدعو إلى تشكيل فلسفة إنسانية مسيحية تهتم باللّه والإنسان في آن معاً وسمّاها فلسفة المسيح. ولهذا السبب وظف الثقافة الأدبية واللغوية والجمالية التي اكتسبها من دراسة النصوص الإغريقية لخدمة اللاهوت الديني والتخفيف من ظلاميّته وتهويته من الداخل وجعله يولي مكانة أكبر للإنسان أو دعوته لأن يثق بالإنسان وبإمكانياته. هنا يكمن لبّ الفلسفة المسيحية التي تبناها إيراسموس. فهو يعتقد بأن الدين الداخلي أهم بكثير من الدين الخارجي، وأن الإنسان يمكن أن يكون مؤمناً حقيقياً وهو خارج الدير، وأنه لا يكفي أن تلبس مسوح الرهبان لكي تصبح مؤمناً حقيقياً. . . وبالتالي فلا ينبغي أن تخدعنا المظاهر. كان إيراسموس يعتقد بأن رسالة المسيح ليست معقدة إلى الحد الذي يبرزه لنا اللاهوتيون القروسطيون المعقدون هم أيضاً. وليست سر دولة ينبغي على الملوك أن يحافظوا عليه ويمنعوا إفشاءه. وإنما هي بسيطة واضحة يمكن للشعب أن يفهمهما وينبغي أن تنشر في أوساطه. يقول بالحرف الواحد: «أتمنى لو أنه حتى النساء يقرأن الإنجيل ورسائل القديس بولس. أتمنى لو أنه حتى الفلاح أو العامل يتغنّيان بهما أثناء العمل. أتمنى لو أنه حتى المسافر يتلوهما لكي ينسى الملل ومشقات السفر. إن العمادة والقرابين المقدسة ملك لكل المسيحيين. فلماذا تصبح المعرفة العقائدية بالدين حكراً على أقلية قليلة من الرهبان واللاهوتيين؟ أقول ذلك وأنا أعلم أن هؤلاء لا يفكرون غالباً إلا في أملاكهم وأرزاقهم وزيادة أموالهم. . . كل إنسان يمتلك اللاهوت الحقيقي، إنه ملهم ومقود من قبل اللّه سواء أكان حفَّاراً أم نسّاجاً»[١].

هذه العقيدة الإصلاحية سوف تدعى عما قريب بـ"البروتستانتية". ولكن عندما أعلنها إيراسموس في بداية القرن السادس عشر، فإن لوثر لم يكن قد ظهر بعد على مسرح التاريخ. كان لا يزال صغيراً. ذلك أن إيراسموس يكبره بخمسة عشر سنة على الأقل. والواقع أن خط إيراسموس جوبه بمعارضة شديدة من الرهبان، أعدائه الألداء. يقول الباحث الإنجليزي تريفور ـ روپر: «كان الرهبان هم آفة حياة إيراسموس منذ البداية وحتى النهاية. ولم يعرف الصراع بينهما أية هدنة على مدار السنين. كان إيراسموس يرى في الرهبان (أي في رجال الدين الذين يمثلون القاعدة العريضة بشكل عام) الأعداء الألداء للمعرفة والورع الحقيقي أو التدين الصحيح. وكان الرهبان

---

(١) انظر: Trevor - Roper, *De la Réforme aux Lumières*, Gallimard, Paris, 1972, p. 23.

يستشيطون غضباً إذا ما ذُكر اسمه لأنهم يرون فيه العدو الأساسي الذي يهدد امتيازاتهم»[١].

فالإصلاح الذي يدعو إليه لا يمكن أن يمر إلا على أجسادهم: بمعنى أنهم سيدفعون ثمنه. فروح الدير القديمة والطيبة كانت قد ماتت، ولكن الامتيازات التي يتمتع بها رجال الدين بقيت وأصبحت مهددة من قبل العقيدة الجديدة التي ينادي بها إيراسموس (أو لنقل من قبل التأويل الجديد الذي يقدمه للدين المسيحي، تأويل نهضوي ـ إنساني مضاد للتأويل المتزمت القروسطي). في الواقع إن الرهبان كانوا يشكلون طبقة رهيبة وجبارة ذات ثروة فاحشة وتأثير كبير على عامة الشعب. وكانوا قادرين على تخويف أي شخص ليبرالي مستنير حيثما وجد حتى ولو كان يسكن في بلاط الفاتيكان! كانت سطوتهم كبيرة، وكانوا مستعدين للاستنفار في أي لحظة واتهامك بالكفر والزندقة. وفي بداية القرن السادس عشر كان جميع المسيحيين الليبراليين مقتنعين بأن إلغاء أديرة الرهبان أصبح ضرورة ماسة. ولكن لا أحد يجرؤ على ذلك. وكان إيراسموس أول من أطلق صرخة الإنذار عندما قال: «إن حياة الأديرة لا تعني التقى والورع!». فليس كل من لبس مسوح الرهبان وأرخى لحيته وتظاهر بالخشوع والورع هو تقي حقيقي...

ولم ينس الرهبان عبارة إيراسموس هذه ولم يغفروها له. وقد انتقموا منه، ومن أتباعه فيما بعد، شر انتقام. فماذا كانت حجة الرهبان في مواجهة إيراسموس هذا؟ في الواقع إنه كانت لهم حجة لا يستهان بها، لقد قالوا بما معناه: إن الفلسفة المسيحية التي يقول بها إيراسموس شيء ممتاز وعظيم، ولكن بالنسبة للناس المثقفين والمتعلمين لا لعامة الشعب. إنها شيء ممتاز بالنسبة للمطارنة والكرادلة أو رجال الدين الكبار المطلعين على العلوم، وكذلك بالنسبة للملوك والأمراء والموظفين الكبار والتجار والمثقفين ورجال القانون والبحّاثة المتبحرين في العلم، وعموماً كل تلك البورجوازية[٢] المتعلمة التي يلقى إيراسموس في أوساطها الأتباع والأنصار. إن كل علية القوم هؤلاء تناسبهم الفلسفة المسيحية ويستطيعون أن يفهموها. ولكن ماذا نقول عن الإنسان البسيط الذي لم يتح له أن يتعلم ويتثقف والذي لا يستطيع أن يفهم رسالة فكرية في مثل هذا

(١) *Ibid.*, p. 26.

(٢) كلمة بورجوازية هنا مأخوذة بالمعنى الحرفي أي سكان المدن بكل بساطة، وليس بالمعنى الإيديولوجي الذي شاع فيما بعد إثر انتشار الأدبيات الماركسية. وسكان المدن كانوا متعلمين وذوي مستوى معيشي مرتفع بالقياس إلى جماهير الفلاحين الذين كانوا يسكنون الأرياف ويشكلون الأغلبية العظمى من الشعب.

المستوى الثقافي المرتفع؟ إن الرسالة الوحيدة التي يفهمها هؤلاء الناس هي تلك التي تقدم نفسها على هيئة الصور والأيقونات (صور المسيح والعذراء والقديسين). كل ما يفهمونه هو الصلاة والصيام والحج والتبرك بالمزارات والمقامات وقبور القديسين، . . . الخ، أي كل ما يدينه إيراسموس وأمثاله. فصور القديسين وأيقوناتهم هي "إنجيل الجاهل" الذي يعجز عن القراءة والكتابة.

ثم يردف الرهبان قائلين: ربما كان إيراسموس يعزو إلى العامل والفلاح المقدرة على التوصل إلى الحقيقة بدون وساطة هذه الصور الحسية. ولكنه مخطئ بدون شك. فالإنسان الأمي لا يستطيع أن يفهم عن طريق المجردات وإنما عن طريق المحسوسات. إيراسموس واهم لأنه يتحدث بشكل مثالي عن إمكانيات هؤلاء الفقراء الجهلة. فقبور القديسين ومزاراتهم وصكوك الغفران تمثل حاجة روحية بالنسبة للشعب الجاهل (ونردف نحن من جهتنا قائلين بأنها تمثل أيضاً رزق الرهبان والإخوان المسيحيين الذين يعيشون على صدقات الشعب البسيط والمؤمن). هكذا نجد أن لهذه الحجة أهميتها ووزنها من حيث تركيزها على العامل السوسيولوجي والتنبيه إلى الفرق بين ما يصلح للنخبة وما يصلح لعامة الشعب، ومن حيث تركيزها أيضاً على نخبوية إيراسموس وتعاليه على الشعب على الرغم من كل ما يقوله. ولكن إذا كانت هذه الحجة توحِّد الرهبان الحريصين على مصالحهم، فإنها لم تكن مقنعة كثيراً بالنسبة للطبقات العليا والمستنيرة في أوساط الكنيسة والسلطة. في الواقع إنه ينبغي التمييز بين حالتين: حالة السلم وحالة الحرب. ففي أوقات السلام كان هؤلاء يستمعون إلى إيراسموس ويؤمنون بأقواله. ولكن ما إن تدلهمّ الأمور وتدق ساعة الحرب حتى يغيرون رأيهم ويهرعون إلى الرهبان. وذلك لأنهم يعلمون أن الرهبان هم وحدهم القادرون على تجميع جيش جرار في أوساط الشعب[1]، وبالتالي فينسون إيراسموس وتعاليمه التنويرية وفلسفته العالية عن الدين. وهذا ما حصل عندما اندلعت الحرب في كل أنحاء أوروبا بين لوثر والكاثوليك. فقد أخذت مواقع إيراسموس العقلانية والتنويرية تنحسر وتتراجع. ولم يعد هناك من مجال إلا للسيف والمناضلين الأشداء. وأصبح إيراسموس يخشى حتى على نفسه. ففي عام ١٥٢٧ استطاع الرهبان الإسبانيون ـ وهم من أشد الرهبان تعصباً ـ أن يحصلوا من رئيس محاكم التفتيش على إذن رسمي بفحص كتب إيراسموس لمعرفة ما إذا كانت تحتوي على أفكار مهرطقة أم لا. واجتمع علماء اللاهوت المسيحي لهذا

(١) وهذه هي مشكلة المثقفين التنويريين في العالم الإسلامي حالياً. فهم يعلمون أن شيوخ الجوامع هم وحدهم القادرون على تجييش الشعب بالملايين تماما كالرهبان في عهد إيراسموس.

الغرض في إحدى المدن الإسبانية. وبعد تفتيش كتبه وتقليبها صفحة صفحة خرجوا بالنتيجة التالية: وهي أنها تحتوي على التشكيك بالعقائد وعلى الغمز واللمز والتلميح المشبوه. وقالوا بأنه زنديق. ولكن هجومهم عليه بقي حبراً على ورق لأن أصدقاءه من علية القوم ظلوا متكاتفين معه ومن بينهم الإمبراطور شخصياً. ولولا ذلك لدفع إيراسموس الثمن باهظاً.

ولكن ذلك كان آخر انتصار له على الرهبان أو الإخوان المسيحيين. فبعده لم تقم لفكره قائمة في العالم المسيحي حتى حلول عصر التنوير في القرن الثامن عشر، حين أخذ ديدرو وڤولتير وهولباخ وغيرهم ينسبون أنفسهم إليه ويعترفون بأسبقيته: أي أنه مفكر تنويري قبل التنوير.

لنذكر الآن بعض الوقائع عن هزيمة الفكر من خلال إيراسموس. قبل موته عام ١٥٣٦ بوقت قصير، صدر أمر ملكي بمنع تداول كتبه في باريس. وتم القبض على مترجمه الفرنسي وأُحرق بالنار! وفي إسبانيا أُحرق أيضاً بعض تلامذته وأتباعه بتهمة الزندقة ونشر الفكر المحظور. وبدءاً من تلك اللحظة راح إيقاع الإضطهاد يتسارع. وأعلن القاصد الرسولي بكل غبطة وانشراح أن الفاتيكان لا ينتظر إلا موت إيراسموس لكي يعلن على الملأ أنه زنديق صراحة! وهكذا أحس هذا الرجل العقلاني المستنير - والمؤمن - بأنه محاصر تماماً. ولم يمت هادىء البال أو قرير العين. بل مات مهزوماً ومحبطاً بشكل كامل تقريباً. فالآمال التي علّقها على انتصار الفلسفة المسيحية (أو التيار الإنساني المسيحي) خابت وسقطت بعد أن تصاعدت صيحات التعصب من كل الجهات. وقد أدانته روما بعد موته ولاحقت أتباعه في كل مكان. ففي عام ١٥٥٦، أي بعد عشرين سنة من وفاته، أصبحت كتبه كلها محرمة وممنوعة على التداول. ولم تعد كتبه تطبع إلا في البلدان البروتستانتية. وأما البلدان الكاثوليكية فقد حذفت حتى اسمه من قاموسها، وتمت تصفية أتباعه. نضرب على ذلك مثلاً مطران طليطلة والذي هو رئيس أساقفة إسبانيا. فقد تم القبض عليه بتهمة الإيراسموسية وأودع السجن ومات فيه. ولولا مرتبته العالية في الكنيسة لربما كانوا أحرقوه حرقاً. ولكي يتجنبوا مثل هذا المصير، راح أتباعه يتحولون إلى المذهب البروتستانتي ويغادرون البلدان الكاثوليكية أثناء اشتعال العصبيات المذهبية في كل أنحاء المسيحية الأوروبية. وكل ما انتقده إيراسموس في ممارسة الدين المسيحي راح الكاثوليك يرجعون إليه ويدعمونه. ولم يعودوا يقدمون أي تنازل للعقل والعقلانية في ممارسة الدين أو فهمه.

وهكذا انتصر الرهبان أو الأصوليون المسيحيون انتصاراً ساحقاً على إيراسموس. ولم ينتقم لنفسه حقيقة إلا بعد مائتي سنة، أي في عصر التنوير كما قلنا. فقد أصبح

فكره "على الموضة" كما يُقال. وكتب عندئذ أحد علماء الكاثوليك كتاباً ما كان ممكناً قبل عشرين أو ثلاثين سنة. وكان عنوانه: **ثناءٌ على إيراسموس وتبريرٌ له** (١٧١٣). وفيه يثني على هذا الرجل العظيم الذي تجاوز فكره طيلة قرنين كل الحواجز والعقبات حتى اكتمل أخيراً وأعطى ثماره وترسخ في الأرض. فقد انتصر التديُّن العقلاني والمتسامح في ذلك العصر الكبير: عصر التنوير. وهكذا تحققت أحلام إيراسموس بعد مائتي سنة على موته! وهذه هي حياة الأفكار. فالأفكار العظيمة لا تموت. ولكنها قد لا تنتصر فوراً، وإنما تحتاج إلى وقت طويل لكي تختمر في الأرض وتعطي ثمارها.

جيوردانو برونو شهيد الأصولية المسيحية

لكي نفهم سر نهضة أوروبا ينبغي أن نعرف ماذا حصل لمفكريها الأوائل، وما هو الثمن الباهظ الذي دفعوه لكي تتحقق الحرية الفكرية وتترسخ على أرض الواقع وتصبح مكسباً لا يمكن التراجع عنه. فإذا ما نظرنا إلى أوروبا الحالية ورأينا حجم الحريات المتوافرة فيها للمثقفين وغير المثقفين دهشنا وهالنا الأمر. فلا يوجد أي مثقف يخشى على نفسه الآن إذا ما صرح بأفكاره السياسية أو الدينية أو الفلسفية. على العكس، لقد وصلت الحريات إلى درجة متطرفة من الحرية إذا جاز التعبير، حتى لتكاد الحريات تنقلب إلى ضدها في بعض الأحيان، حتى لتكاد تصل إلى مرحلة الإباحية والتحلُّل الكامل والعدمية. ولكن ما هكذا كانت الأمور دائماً في هذه القارة الحديثة، المترفة، المنعمة، التي تدهشنا بحداثتها وعراقتها الفكرية وحضارتها. فحتى أواخر القرن التاسع عشر، كان المفكر الأوروبي يخشى على نفسه إذا ما أعلن كل أفكاره صراحةً. وكان معرّضاً للنفي والاغتراب والتشرد، إن لم يكن السجن، أو التعذيب، أو الاغتيال والتصفية الجسدية. وأكبر دليل على ذلك كارل ماركس الذي عاش معظم حياته في لندن خارج بلده ألمانيا، على الرغم من أنه ظل يكتب باللغة الألمانية ولم يتخل عنها. وهذا مثل من أمثلة أخرى عديدة.

ولكن إذا عدنا إلى الوراء أكثر وجدنا أن حالة المثقف كانت أكثر صعوبة. ففي القرن السادس عشر مثلاً كان مضطراً لمراقبة نفسه باستمرار إذا ما أراد أن يسلم بجلده فلا يصيبه أذى. وبالتالي فلا ينبغي أن نتوهم أن أوروبا كانت دائماً هكذا: مترفة، ناعمة، مليئة بالحريات حتى درجة التحلُّل والإباحية. فالواقع أنها كانت فقيرة، متعصبة، تلاحق مفكريها وعلماءها وتسوهم سوء العذاب إذا ما انحرفوا قيد شعرة عن جادة الصواب أو "الطريق المستقيم" (أي الأرثوذكسية أو العقيدة الشائعة الرسمية

المدعوة بالعقيدة القويمة). كانت أوروبا مسيحية كاثوليكية ذات أصولية متشددة لا ترحم. ولم ينهض الفكر الحديث ولم تتشكل الحريات الحديثة إلا من خلال الصراع الجدلي والخلاق، وأحياناً القاتل والمرير، مع هذه الأصولية[1]. لقد أتيحت لهم الفسحة الزمنية الكافية لكي يصفُّوا حساباتهم التاريخية مع أنفسهم، لكي ينفضوا غبار الزمن عن تراثهم، لكي يعيدوا قراءته وينظروا إليه بعيون جديدة تماماً حتى لكأنهم يكتشفونه لأول مرة. نعم إن قراءة التراث المسيحي على ضوء المنهج العلمي والتاريخي الصاعد منذ القرن السادس عشر هي التي أدت في القرن التاسع عشر إلى حل مشكلة التراث الديني في أوروبا.

أقول ذلك ونحن نعلم مدى حجم ردود الفعل الهائجة التي أثارها تطبيق منهجية النقد التاريخي على التراث المسيحي. لقد استمرت الاختلاجات والتشنُّجات وأحياناً أعمال العنف الجسدية تلاحق المفكرين الطليعيين حتى أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين (انظر حالة ألفريد لوازي[2] الذي حاول تطبيق هذه المنهجية على العهد الجديد، أي الأناجيل، وكيف عزلته الكنيسة وفصلته من منصبه التعليمي ومنعت الناس من الاتصال به). وهذا دليل على أن هذه المسألة من أصعب المسائل وأشقها على النفس. فقد يكون من الممكن أن تواجه أشرس الأعداء ولا تستطيع أن تواجه نفسك لحظة واحدة. ليس غريباً أن يكون قد جاء في حديث نبوي شهير أن الجهاد الأكبر هو جهاد النفس (انظر الفرق بين الجهاد الأكبر والجهاد الأصغر). بالطبع هذا لا يعني أن الحل الذي توصل إليه الأوروبيون لمسألة التراث الديني هو حل كامل لا يعتوره نقص، وأن ما علينا إلا أن نقلده حرفياً وبحذافيره. فما إلى هذا قصدت. الواقع أن مشكلة الدين أو مشكلة المعنى النهائي والأخير للوجود قد أخذت

---

(١) ولذلك استغرب موقف بعض الباحثين الأوروبيين الذين يستغربون اليوم أصوليتنا الإسلامية ويعيبون علينا التخلف، بل ويصل بهم الأمر إلى حد اتهام الدين الإسلامي نفسه بجرثومة التزمت والتعصب. والأغرب من ذلك هو أن يسير على خطاهم بعض المثقفين العرب الذين انعدم الحس التاريخي لديهم كلياً. فلو أن هؤلاء وأولئك وضعوا الأمور ضمن منظور تاريخي مقارن لاكتشفوا أن أصوليتنا اليوم لا تختلف في شيء عن أصوليتهم بالأمس، وأن الفرق الوحيد هو أنهم حلُّوا مشكلتهم مع أنفسهم قبلنا بثلاثة قرون.

(٢) الأب ألفريد لوازي Alfred Loisy رجل دين فرنسي كبير مات عام ١٩٤٠. كان زعيماً لتيار التأويل الحديث للكتابات المقدسة، ومن دعاة تطبيق منهج النقد التاريخي على الأناجيل. وقد أثار عاصفة من الاحتجاجات ضده في مطلع هذا القرن. وتم فصله من الكنيسة وتكفيره بقرار صادر من البابا بيوس العاشر عام ١٩٠٨. انظر الأزمة الشهيرة المدعوة بأزمة المسيحية مع الحداثة La crise moderniste.

تطرح نفسها من جديد على أحدث المجتمعات الأوروبية المتقدمة بعد أن ظنوا انهم قد تجاوزوها كلياً. وهذا دليل على أنها لم تحل كلياً بعد عصر التنوير كما توهمنا سابقاً.

فالواقع أن الحل الوضعي الذي حصل في القرن التاسع عشر كان اختزالياً أكثر من اللزوم لأنه أراد أن يبتر العاطفة الدينية ذاتها من قلب الإنسان. وهذا مستحيل. ولذا أخذت ترتفع اليوم أصوات كبرى في أوروبا تدعو إلى إعادة تقييم مسألة الدين، أو إعادة تقييم الحل الذي حصل في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. وسمعنا بعضهم مؤخراً يتحدث عن ضرورة تشكيل لاهوت لمجتمعات ما بعد الحداثة، أو لمجتمعات القرن الحادي والعشرين. فلاهوت التنوير انتهى أو استنفد إمكانياته، ولا بد من تجاوزه إلى ما بعد التنوير، أو إلى ما بعد الحداثة كما يقال حالياً. ولكن ينبغي ألا نستبق الأمور فهذه مسألة سوف نتعرض لها لاحقاً[١]. كل ما أريد قوله الآن هو أن لاهوت ما بعد الحداثة لا يعني الانقلاب على المكتسبات الإيجابية للاهوت الحداثة أو لاهوت التنوير كما يحاول أن يفعل بعض المحافظين ممن يحنّون رجعياً إلى الوراء (انظر موقف الكاردينال راتزنجير[٢] المسؤول عن "العقيدة والإيمان والدعاية" في الفاتيكان. فهو يدعو للعودة إلى لاهوت القرون الوسطى، ويلعن لاهوت العصر الحديث والحداثة جملة وتفصيلاً!...). وإنما ينبغي الاعتراف بالميزات الإيجابية الضخمة والطاقة التحررية الهائلة للاهوت عصر التنوير في الوقت الذي ننتقد سلبياته ونتجاوزه. وهكذا نجد أن علماء أوروبا يدخلون الآن في لاهوت ما بعد الحداثة أو يحاولون بلورته، في حين أننا نحن لا نزال نتخبط في لاهوت العصور الوسطى، بل ولا نعرف كيف نخرج منه! وهذا مثل آخر على حجم التفاوت التاريخي الكائن بيننا وبين الأوروبيين. فالتأخر لا يكون فقط في العلوم والتكنولوجيا، وإنما في اللاهوت والتيولوجيا أيضاً، وفي كل شيء. ولا حول ولا قوة إلا بالله كما يقول شيوخنا القدماء!

مهما يكن من أمر، فإن دراساتنا الحالية سوف تتركز على كيفية الانفصال عن لاهوت العصور الوسطى باعتبار أن هناك أربع مراحل في التطور اللاهوتي الأوروبي: لاهوت العصور الوسطى، لاهوت الإصلاح الديني (في القرن السادس عشر)، لاهوت

---

(١) أحيل هنا إلى كتاب عالم اللاهوت الألماني المعروف هانزكونغ والصادرة ترجمته الفرنسية مؤخراً في باريس: **لاهوت من أجل الألفية الثالثة**، Hans Küng, *Une théologie pour le 3ème millénaire*. Seuil, Paris, 1989.

(٢) المفارقة هنا أن راتزنجير هذا قد اختير، في مطلع العام الجاري، خلفاً للبابا يوحنا بولس الثاني الراحل، تحت اسم «بينيديكتوس السادس عشر»!

التنوير (في القرون الثامن عشر والتاسع عشر والعشرين)، ولاهوت ما بعد التنوير أو ما بعد الحداثة (في القرن الحادي والعشرين). ضمن هذا المنظور العريض سوف تتموضع كل دراستنا المقبلة.

ولد جيوردانو برونو (١٥٤٨ ـ ١٦٠٠) في جنوب إيطاليا في منتصف القرن السادس عشر، أي في عزِّ عصر النهضة. ثم دخل الدير في مدينة نابولي لكي يكرس نفسه للحياة الكهنوتية وعمره لا يتجاوز الثامنة عشرة عاماً. ولكن في الوقت الذي كان يواصل فيه دراساته اللاهوتية راح يطلع على الفلسفة اليونانية متأثراً بذلك بالمناخ العام لعصر النهضة. وراحت تدبُّ في نفسه الشكوك فيما يخص بعض تعاليم الكنيسة الكاثوليكية. وعندما زار روما عام ١٥٧٥ وصلت أنباء هذه الشكوك إلى مسامع السلطات الكنسية فأصدرت أمراً بمحاكمته بعد اتهامه بالتجديف. ولكنه استطاع أن يهرب من إيطاليا قبل أن يقبضوا عليه، فذهب لكي يعيش حياة متشردة في كل أنحاء أوروبا. ويبدو أنه كان يكسب قوته عن طريق إعطاء دروس خصوصية في جميع الأماكن التي يمر بها. وقد انتقل أولاً إلى جنيف حيث اعتنق المذهب البروتستانتي على طريقة كالڤن، وكان ذلك يمثل أكبر تحدٍّ للكنيسة الكاثوليكية، أي لمذهبه الأصلي. فالعداء بين البروتستانت والكاثوليك كان رهيباً خصوصاً في تلك الأيام. ولكنه سرعان ما انقلب على المذهب البروتستانتي، واضطر إلى الفرار ثانية، فذهب إلى مدينة تولوز في فرنسا حيث حصل على شهادة الدكتوراه في اللاهوت من جامعتها. ثم درَّس فلسفة أرسطو فيها لمدة سنتين.

ينبغي أن نعلم هنا أن المثقف الأوروبي في تلك الأيام كان يستطيع أن ينتقل من بلد إلى بلد بدون أي مشكلة لأن اللغة المشتركة بين المفكرين كانت هي اللاتينية، ولأن الجميع كانوا مسيحيين. بالطبع فإن المشكلة المذهبية كانت تطرح نفسها وبحدة. فالكاثوليكي لا يستطيع أن يبقى على مذهبه إذا ما ذهب للعيش في بلد بروتستانتي، والعكس صحيح. ولذلك كان المفكر يغير مذهبه أكثر من مرة في حياته أو يتبع مذهب التقيَّة، وذلك بحسب الظروف ومقتضيات الضرورة. ثم انتقل من تولوز إلى باريس حيث استقبله الملك هنري الثالث بكل حفاوة، بل وأنشأ له كرسياً جامعياً في السوربون. والشيء الملفت للإنتباه (والذي لا يكاد يصدق في ذلك الزمان) هو أنه أعفاه من حضور القداس أو تأدية الفرائض الدينية! ومن المعلوم أن هذه الفرائض كانت تأخذ وقتاً كبيراً من أناس العصور الوسطى. ثم رافق سفير ملك فرنسا إلى إنجلترا التي زارها لأول مرة عام ١٥٨٣. والتقى هناك بالملكة اليزابيث وأساتذة اكسفورد. وأعطى بعض الدروس في الجامعة. ولكن سلوكه المتهور ومماحكاته الجدالية العنيفة جعلا

أساتذة اكسفورد ينفرون منه على الرغم من علمه وذكائه المنقطع النظير. وبعد أن عاد إلى باريس برفقة حاميه وراعيه، ألقى محاضرة عنيفة ضد جماعة أرسطو في السوربون (المقصود أرسطو القرون الوسطى، أرسطو السكولائي الاجتراري الذي خُلعت عليه قدسية اللاهوت المسيحي). ومن المعلوم أنه كان قد اعتنق آنذاك مذهب كوبرنيكوس الفلكي في تصور العالم، وهو مضاد تماماً لمذهب أرسطو وبطليموس الذي تتبنّاه الكنيسة. وقد أثارت هذه المحاضرة العصماء ردود فعل هائجة من قبل أساتذة السوربون، فهيَّجوا عليه العامة وحصلت أعمال شغب في الشوارع، فاضطر إلى مغادرة فرنسا نهائياً عام ١٥٨٧.

وهكذا هرب مرة ثالثة فانتقل إلى ڤيتنبرغ مدينة لوثر وعاصمة الإصلاح الديني في أوروبا. وراح يعطي في جامعتها دروساً عن منطق أرسطو لمدة عامين. وفي محاضرته الأخيرة ألقى خطاباً وداعياً مؤثراً حيًا فيه زعيم الإصلاح الديني في كل أوروبا: مارتن لوثر. وكان ذلك يُعتبر أكبر إهانة للفاتيكان والكنيسة الكاثوليكية. نعم لقد تراكمت أخطاء برينو وذنوبه أكثر مما ينبغي. ثم ذهب إلى براغ حيث لم يمكث إلا لفترة قصيرة انتقل بعدها إلى فرانكفورت عام ١٥٩٠. ويمكن القول بأن إقامته فيها كانت مهمة جداً لأنه نشر فيها أشعاره باللاتينية. وهي أهم مؤلفاته مع حواراته المنشورة سابقاً باللغة العامية (أي الإيطالية). وكانت فرانكفورت كما هو عليه الحال الآن مركزاً دولياً لسوق الكتاب (انظر معرض الكتاب الشهير الذي يقام كل عام في فرانكفورت. فهو تراث عريق يعود إلى أربعة قرون). وعندما كان في فرانكفورت تلقى الدعوة الخادعة التي استدرجته إلى حتفه من دون أن يشعر. فقد دعاه أحد النبلاء الإيطاليين واسمه جيوڤاني موشينغو للعودة إلى وطنه بعد طول غياب. وزيَّن له الأمور بألوان زاهية وأعطاه الأمان. فقبل الدعوة وعاد إلى البندقية لكي يعيش في كنف هذا النبيل الثري ويعلم أطفاله. ولكنه سرعان ما انقلب عليه ووشى به وسلَّمه إلى محاكم التفتيش.

وابتدأت عندئذ مأساة جيوردانو برونو التي استمرت مدة ثماني سنوات ولم تنته إلا بحرقه حياً عام ١٦٠٠ بالضبط. ويقال بأنهم قطعوا لسانه قبل ان يحرقوه، وذلك لأنه "لأنه تفوه بكلام فيه تجديف وزندقة" بحسب قرار محاكم التفتيش. بم تتمثل زندقته؟ بقوله إن الأرض ليست هي مركز الكون، وإنما الشمس، وإن الأولى هي التي تدور حول الثانية وليس العكس. نقول ذلك ونحن نعلم أن الكنيسة المسيحية كانت قد تبنَّت التصور الأرسطوطاليسي ـ البطليموسي للكون وخلعت عليه القدسية وأباحت دم كل من يخرج عليه. يضاف إلى ذلك أن برونو لم يتبنَّ فقط نظرية كوبرنيكوس المحرمة وإنما تجاوزها في بعض النقاط عندما قال بلانهائية العالم: أي الانفتاح اللانهائي للكون وهذا

ما أثبتته النظريات الحديثة فيما بعد. يضاف إلى ذلك أيضاً أنه كان يعتقد بأزلية العالم وخلود المادة وتجلّي اللّه في الطبيعة والظواهر وكل شيء. ولذلك اتُهم بأنه من المؤمنين بوحدة الوجود، وأنه خرج على المبادئ الأساسية للعقيدة المسيحية. ويبدو أنه أنكر عذرية مريم. وبالتالي فتصوره لله يشبه تصور الفلاسفة لا تصور المؤمنين المسيحيين، وهذا ما لم يستطيعوا أن يحتملوه، فأمروا بسجنه في المخابئ المظلمة للفاتيكان وعذبوه واستجوبوه طويلاً لكي يتراجع عن أفكاره، ولكنه رفض ببطولة منقطعة النظير (بعضهم يقول: ببطولة انتحارية). وذلك على عكس خلفه غاليليو الذي حوكم بعده بثلاثين سنة فقط وتراجع عن فكرة دوران الأرض لكي ينجو برأسه كما هو معلوم.

الفصل الثالث

أزمة الوعي الأوروبي والقطيعة الإبستمولوجية الكبرى

ينبغي العلم بأن الوعي الأوروبي (أو المسيحي) وقع في تناقض مع نفسه منذ عام ١٦٨٥، أو حتى قبل ذلك بقليل. وكل ذلك بسبب ظهور رؤية جديدة للعالم تنافس الرؤية المسيحية التي كانت مسيطرة على الأذهان والعقول طيلة ألف سنة على الأقل، أي طيلة العصور الوسطى. ولم يكن من السهل أن تقبل بظهور رؤية منافسة أو بديلة، ولم يكن من السهل على الناس أن يغيِّروا عقولهم فجأة لكي يتبنوا التصور الجديد. فالتصور القديم يكون عادة راسخاً في النفس ومحبباً إليها بحكم العادة والألفة والزمن المتطاول أو المتوارث أباً عن جدٍ. لا. ليس من السهل أن تنفصل عن نفسك أو عن تصوراتك السابقة: أي عن كل ما شكَّلك منذ نعومة أظفارك عندما كنت لا تزال غضاً طرياً بعمر الورد.

وهكذا كان محتماً أن ينشب الصراع ويشتد أواره طيلة عدة قرون. في الواقع إن الرؤية العلمية للعالم كانت قد تشكلت قبل عام ١٦٨٥ بوقت طويل. ذلك أنه يمكننا أن نعود بها إلى اللحظة الغاليلية، وإن كانت قد توجت على يد إسحاق نيوتن حوالى ١٦٨٥ ـ ١٦٨٧، تاريخ صدور كتابه الشهير: **المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية**. كانت الثورة الكبرى للعلم الحديث قد ابتدأت فعلاً حوالى عام ١٦٢٠ على يد غاليليو وكيبلر وديكارت، وبلغت ذروتها عام ١٦٨٦ على يد لايبنتز ونيوتن. وهي أكبر ثورة علمية وروحية في تاريخ البشرية. وعنها صدرت الثورات العلمية التالية في القرن التاسع عشر والقرن العشرين. ويصل الأمر بمفكر معاصر كجورج غوسدروف إلى حد القول إن غاليليو هو الذي دمَّر نهائياً الصورة الأسطورية (أو التصور الأسطوري) عن الكون.

وأحلَّ محلها الصورة العلمية: أي صورة الكون الفيزيائي الموحد الخاضع للقوانين الصارمة للفيزياء الرياضية. وراحت هذه الفيزياء الرياضية تفسر جميع الظواهر سواء في مجال العلوم الطبيعية، أم في مجال العلوم الإنسانية. ويمكن القول بأن تدمير غاليليو لصورة الكون الموروثة عن القرون الوسطى وعن أرسطو وبطليموس كان أكبر حدث في تاريخ الفكر الغربي، ذلك لأن كل الثورات الإبستمولوجية (أو العلمية) التي حصلت بعده خرجت من رحمه (أي ثورة نيوتن في ذات القرن، وثورة أينشتاين في بدايات القرن العشرين). فهناك قطيعة ابستمولوجية واحدة في تاريخ الفكر: هي تلك التي حصلت في لحظة كيبلر وغليليو والتي نظَّر لها ديكارت فلسفياً (أما كوبرنيكوس الذي ينتمي إلى القرن السادس عشر فهو متضمَّن داخل الثورة الغاليلية بالطبع). وإذن فإن ديكارت هو الذي استخلص على المستوى الفلسفي النتائج العميقة لحدث علمي كبير كهذا. وسوف نجد فيما بعد أن كانط هو الذي عرف كيف يستخلص الدرس الفلسفي الأكبر من اكتشافات نيوتن. ولذا انتشرت العبارة القائلة: لولا نيوتن لما كان كانط! وهذا دليل على مدى ارتباط الفلسفة بتقدم العلم في الغرب. بل إنك لا تستطيع أن تتفلسف إلا بعد أن تتطَّلع على آخر نتائج الإكتشافات العلمية في عصرك. ولا يعني ذلك أن الفيلسوف ينبغي أن يكون عالماً بشكل كامل، وإنما أن يكون قادراً على فهم المغزى العميق لما يحصل في ساحة العلم في عصره. نقول ذلك على الرغم من أنه قد يوجد فلاسفة كبار غير مطلعين على العلم (بالمعنى الدقيق للكلمة). ولكنهم يتمتعون بحدس داخلي خارق قادر على سبر أغوار التاريخ. نضرب عليهم مثلاً جان جاك روسو في القرن الثامن عشر، أو حتى سبينوزا في القرن السابع عشر. فهناك حدثان يثيران التفلسف: إما حدث علمي كبير، وإما حدث روحي أو تاريخي كبير (مثلاً لولا الثورة الفرنسية لما كان هيغل). ونادراً ما يكون العالم الكبير فيلسوفاً كبيراً: فغاليليو على المستوى الفلسفي ليس شيئاً يذكر، ولكنه على المستوى العلمي يُعتبر جباراً حقيقياً. وأما ديكارت فأهميته الفلسفية أكبر بكثير من أهميته العلمية.

مهما يكن من أمر فإن مسألة "القطيعة الإبستمولوجية" كانت قد أثارت مناقشات حامية في الفكر الأوروبي، بل والغربي عموماً، منذ أن كان غاستون باشلار قد نظَّر لها في الثلاثينات من هذا القرن. ثم أخذها عنه المفكرون الفرنسيون الآخرون وبخاصة ميشيل فوكو ولويس ألتوسير. أما الأول فقد بنى عليها كتابه الشهير **الكلمات والأشياء** عندما ميَّز بين قطيعتين أساسيتين: قطيعة تتموضع في لحظة ديكارت (النصف الأول من القرن السابع عشر)، وقطيعة تتموضع في لحظة كانط (النصف الثاني من القرن الثامن عشر). ولكنه بلور مفهوم القطيعة من خلال دراسته للنصوص الفلسفية والعلوم

الإنسانية، وليس من خلال دراسة العلوم الدقيقة (الفيزيائية ـ الكيميائية ـ الرياضية). فهو لم يكن مختصاً بها. يضاف إلى ذلك أن تصوره للقطيعة بشكل حدي، مطلق، قد أثار انتقادات شديدة من عدة جهات. وأما لويس ألتوسير فقد حاول تطبيق مفهوم القطيعة الإبستمولوجية ليس على العصور المختلفة، وإنما على نتاج مفكر واحد فقط هو: ماركس. فهناك ماركس الشاب والإيديولوجي وهناك ماركس الناضج والعلمي. وموضع هذه القطيعة الإبستمولوجية حوالى عام ١٨٤٥ أي قبيل صدور **الإيديولوجيا الألمانية** أو حتى **أطروحات حول فويرباخ**. فقبلهما كان ماركس لا يزال مثالياً وإيديولوجياً وبعدهما أصبح مادياً وعلمياً بالكامل. ولكن نظرية ألتوسير تعرضت لانتقادات شديدة فيما بعد. وعلى الرغم من أنها لقيت رواجاً لفترة من الزمن، إلا أنها سقطت بعدئذ في بحر النسيان. فلا أحد يعتقد بأن ماركس قد انقطع فجأة عن نفسه وأصبح شخصاً آخر، أو أنه كان إيديولوجياً بالكامل، فأصبح بين عشية وضحاها علمياً بالكامل. لا ريب في أنه تطور ونضج بمرور الزمن كأي مفكر كبير، ولكن لا يمكن القول بأن هناك قطيعة مطلقة. والواقع أن هذا التصور المطلق للقطيعة هو الذي يثير الإستنكار والشكوى. وقد ساهمت أبحاث عالم الإبستمولوجيا الأمريكي توماس كون في إثارة زوبعة من المناقشات والإنتقادات بعد أن أصدر كتابه الشهير **بنية الثورات العلمية** عام ١٩٦٢. وفيه يتبنى مفهوماً حدياً مطلقاً للقطيعة على طريقة فوكو. بل ربما كان فوكو هو الذي قلّده لأن كتابه صدر بعد كتاب كون بأربع سنوات (**الكلمات والأشياء** صدر عام ١٩٦٦)، ولكن فوكو لا يشير إليه بكلمة واحدة. فهل تزامن اكتشافهما في وقت واحد من دون أن يعرفا بعضهما بعضاً، أم أن فوكو تجاهل ذكره لكيلا يقال بأنه قلّده؟ لا أحد يعرف.

إن توماس كون يركز على مفهوم القطيعة الإبستمولوجية من خلال مصطلح واحد هو: البراديغم Paradigm، مثلما أن فوكو يركز على ذات المفهوم من خلال مصطلح الإبستمية Epistémé. ويمكن ترجمة الإبستمية بأنه نظام الفكر العميق الذي يسيطر على البشر طيلة فترة معينة من الزمن (مثلاً هناك نظام فكر القرون الوسطى وحتى القرن السادس عشر، ونظام فكر العصر الكلاسيكي، ونظام فكر الحداثة، بحسب التصنيف الوارد في **الكلمات والأشياء**). ويمكن ترجمة "البراديغم" بأنه النظرية النموذجية العليا التي تسيطر على جماعة الباحثين طيلة فترة معينة من الزمن، والتي يفسرون من خلالها كل شيء، وذلك قبل أن تسقط وتنهار وتحل محلها نظرية جديدة (أومفتاح جديد لفهم الظواهر والأشياء). فهناك البراديغم الأرسطوطاليسي (أو المفتاح الأرسطوطاليسي)، وهناك البراديغم الغاليليوي، وهناك براديغم نيوتن، وبراديغم اينشتاين. وكل واحد من هذه البراديغمات كان يستخدم في وقته (أي أثناء سيطرته على العقول) لتفسير

العالم والكون. وبالتالي فالبراديغم يعني نظام الفكر المسيطر في مرحلة ما وبيئة ما، مثله في ذلك مثل الإبستمية الذي اخترعه فوكو. ولكن المشكلة ليست هنا. المشكلة هي أن كلاً من فوكو وكون قد اعتبرا بأن هناك قطيعة مطلقة بين هذه الأنظمة الفكرية التي تعاقبت على تاريخ البشرية منذ أرسطو وحتى يومنا هذا. فكل واحد يحذف السابق بشكل كامل ويحل محله. فهل يعقل ألا يكون هناك تمهيد بين السابق واللاحق؟ أو جسور متدرجة تصل بين ما سبق وما لحق؟ هل يمكن أن توجد قطيعة مطلقة أو عدمية بالكامل؟ هل يمكن أن ينتهي كل شيء دفعة واحدة ويذهب أدراج الرياح وكأنه لم يكن؟ ألا توجد أي تواصلية أو استمرارية في تاريخ الفكر؟ هذه هي الأسئلة التي لا تزال تشغل الأوساط الإبستمولوجية الغربية منذ أكثر من عشرين سنة وحتى اليوم.

وأعترف بأني أجد نفسي ميالاً إلى الحل الذي اقترحه العالم الفرنسي جيل غاستون غرانجيه، أستاذ الإبستمولوجيا المقارنة (أو فلسفة العلوم المقارنة) في الكوليج دو فرانس. فهو يعترض على تصور فوكو وتوماس كون للقطيعة الإبستمولوجية ويرى أنهما يبالغان في تصورهما القطعي لها. ويقول بأنهما ينتميان إلى التيار الإبستمولوجي المتطرف، أو الثوري، أو اللاعقلاني. وبالتالي فإن غرانجيه يخفِّف من حدة القطيعة ويرفض وجود قطيعة مطلقة بين النظريات العلمية المتتالية (أو بين البراديغمات بحسب لغة كون، أو الإبستمية بحسب لغة فوكو). فالنظرية الحديثة تحتوي بشكل ما على النظرية القديمة وتستوعبها فيما تتخطاها وتتجاوزها. إنه يعترف فقط بوجود قطيعة واحدة بالمعنى الكبير والمطلق: هي تلك التي حصلت على يد غاليليو عام ١٦٣٢ ودشَّنت العلم الحديث كله. فالثورة الغاليلية ألغت كلياً العلم الأرسطوطاليسي، بل وأزالت الإشكالية الأرسطوطاليسية من أساسها، وشكلت بداية جديدة فعلاً، وبالتالي فلا يمكن مقارنة هذه القطيعة الكبرى التي أحدثها غاليليو مع أرسطو بتلك القطيعة التي حصلت بين نيوتن وغاليليو، أو بين أينشتاين ونيوتن. فنيوتن وأينشتاين يتموضعان، كلاهما، داخل هذه القطيعة الكبرى التي دشنها أبو العلم الحديث: غاليليو. فعلى الرغم من التقدم الباهر الذي حققه نيوتن بالقياس إلى غاليليو، إلا أنه لم يقطع معه بشكل مطلق كما فعل هذا الأخير مع أرسطو، وإنما استوعب نظريته وحسَّنها وتجاوزها. وقل الأمر نفسه عن أينشتاين فهو لم يقطع كلياً مع نيوتن وإنما استوعبه وتجاوزه من خلال نظرية النسبية. هذا هو التصور الحالي لمفهوم القطيعة الإبستمولوجية فيما يخص العلوم الدقيقة من فيزيائية وفلكية ورياضية. فماذا يمكن أن نقول عن مفهوم القطيعة فيما يخص الفلسفة والعلوم الإنسانية؟

في الواقع إن هذه الثورة العلمية الكبرى التي حصلت في النصف الأول من القرن السابع عشر لم تنتقل إلى ساحة الفكر والفلسفة إلا في النصف الثاني من القرن نفسه. فكما ألمحنا إليه في بداية هذا الفصل فإن الثورة العلمية ابتدأت قبل الثورة الفلسفية على النظام الإجتماعي ـ السياسي ـ الديني القائم في كل أنحاء أوروبا. كل شيء يحصل كما لو أن كيبلر وديكارت وغاليليو كانوا بحاجة إلى تأجيل الثورة السياسية والدينية أو وضعها على الرف من أجل التفرغ للثورة العلمية المحضة. ويكفي بهذا الصدد أن نذكِّر بتصريحات ديكارت العديدة التي يعلن فيها انتماءه للدين المسيحي وإخلاصه له. يقول مثلاً في كتابه الشهير **مقال في المنهج**: «وكان أول مبدأ اتبعته هو أن أخضع لقوانين بلادي وعاداتها، وأن أستمر على هدي الدين الذي أنشأني اللّه فيه منذ نعومة أظفاري، وأن أتبع في جميع المجالات الآراء الأكثر اعتدالاً والأبعد عن روح التطرف والمغالاة»[1].

هذا الرجل الذي دشَّن أول ثورة في الفكر الحديث، كم يبدو هنا معتدلاً، محافظاً، بل وحتى رجعياً بالنسبة للبعض؟ كيف يمكن أن نفهم موقفه المتناقض هذا؟ فهو من جهة يصرِّح بأنه يريد أن «يضع كل شيء على محك الشك»، وهو من جهة أخرى يقول بأنه لن يغير شيئاً في عادات بلاده وتقاليدها! يمكن القول بكل بساطة إن ما كان يستطيع أن يقوم بجميع الثورات دفعة واحدة. فالثورة العلمية وهمُّها وحده يكفيه. والدليل على أن فكره كان يحتوي على بذور الثورة الإجتماعية والدينية والسياسية هو أن الكنيسة لم تخطئ في فهمه. فعندما شعرت بمدى خطورته أدرجت كتبه على قائمة الكتب المحرمة عام ١٦٦٢ ومنع لويس الرابع عشر تدريس فلسفته في الجامعات الفرنسية بدءاً من عام ١٦٦٧ (أي بعد حوالى العشرين سنة من موته). ولكن بذرة الشك التي كان قد زرعها في مجال العلوم انتقلت بعدئذ إلى ساحة الفكر الديني والسياسي والإجتماعي. وتلقفها مفكرون كبار كسبينوزا وبيير بايل وأشعلوا الحرائق في كل مكان. بهذا المعنى يمكننا التحدث عن حصول قطيعة فكرية بين عامي ١٦٨٥ و١٧١٥. وكانت بمثابة التمهيد الأول لعصر التنوير الكبير.

لم تكن الثورة العلمية التي حصلت حوالى عام ١٦٢٠ هي وحدها السبب في تزعزع المسيحية الأوروبية، أو قل بداية تزعزعها. وإنما كان هناك سبب آخر يعود إلى الدين نفسه، أو قل إلى ممارسات رجال الدين بالأحرى. فقد كانوا يقولون شيئاً ويفعلون شيئاً آخر. وهذا ما أفقدهم مصداقيتهم في أعين الكثير من المثقفين. صحيح

(١) انظر: رينيه ديكارت: **مقال في المنهج** René Descartes, *Discours de la méthode*, op. cit., p. 51.

أن هيبتهم ظلت كبيرة في نظر عامة الشعب ولن يفقدوها حقيقةً إلا في القرن التاسع عشر، ولكن بذور الشك أخذت تدب إلى نفوس الناس، أو قل إلى نفوس البعض ممن يمتلكون الثقافة والتعليم الكافي للحكم على الأشياء. ثم أخذت الأمور تتطور أكثر فأكثر حتى وصلت إلى مرحلة الأزمة المفتوحة في نهاية القرن السابع عشر وعصر التنوير. ولكن لا ينبغي أن نشمل جميع رجال الدين بهذا الحكم. فبعضهم كان ورعاً عميق الإيمان وزاهداً في هذه الحياة الدنيا. ولكن الكثيرين كانوا قد نسوا التعاليم الدينية الأساسية وابتعدوا عن روح الإيمان وتمسكوا بقشوره فقط. وهذا ما سيدينه سبينوزا بشدة فيما بعد. يضاف إلى ذلك أن الكهنة ـ أو بالأحرى كبارهم ـ كانوا قد أصبحوا أغنياء جداً ويعيشون حياة الرفاهية في قصور الفاتيكان، أو في قصور الملوك، أو في قصورهم الخاصة (فمعظم الكرادلة والمطارنة كان ينتمي إلى طبقة الأرستقراطية). ولكن الشيء الذي أدى إلى تدهور صورة المسيحية في أعين الناس هو تلك الأحداث الجماعية الكبرى التي هزت أوروبا والمتمثلة بالحروب المذهبية، ومحاكم التفتيش، وملاحقة العلماء والمفكرين وحرقهم أو تصفيتهم جسدياً. كل هذه الأشياء دفعت بالناس إلى التشكيك ليس فقط برجال الدين، وإنما بالعقيدة المسيحية نفسها. ودفعت المسيحية ثمن ذلك باهظاً فيما بعد. لقد دفعت ثمن تزمت رجالاتها وتعصبهم وانغلاقهم العقلي. ذلك أن نخبة الناس لم يعودوا يفهمون كيف يمكن للكاثوليكي أن يقتل البروتستانتي باسم الإنجيل أو المسيح أو الإيمان، في حين أن البروتستانتي مؤمن مثله ومسيحي مثله!... صحيح أنه ينتمي إلى مذهب آخر في المسيحية، ويمارس الطقوس الدينية بطريقة مختلفة، ولكنه مؤمن بالله وبكتابه وبالسيد المسيح... فكيف يمكن للإيمان أن يدفع بالناس إلى قتل بعضهم بعضاً؟ هل يعقل ذلك؟ ألا يوجد هنا تناقض أو سوء فهم للإيمان؟ هكذا ابتدأت بذرة الشك تدب إلى النفوس.

ينبغي أن نعلم هنا أن الكاثوليكيين الفرنسيين قد صفّوا مواطنيهم البروتستانتيين تصفية بشعة بعد إلغاء مرسوم نانت الشهير عام ١٦٨٥. وقد وقّع على هذا الإلغاء الملك الشهير لويس الرابع عشر، الملك الشمس. وزعم بأن ذلك ضروري من أجل توحيد المملكة الفرنسية حول الإيمان الكاثوليكي وشخصية الملك المقدس ذي الحق الإلهي. ورُفع عندئذ الشعار التالي: ملك واحد، إيمان واحد، قانون واحد. واضطر قسم كبير من البروتستانتيين عندئذ إلى تغيير مذهبهم واعتناق الكاثوليكية حفاظاً على أرواحهم. وقُتل الكثيرون رجالاً ونساءً وأطفالاً على يد الميليشيات الكاثوليكية المتعصبة. وفرَّ الباقون إلى الشمال الأوروبي، وبخاصة إلى بروسيا (أي ألمانيا آنذاك) ثم إلى هولندا. وهما بلدان يعتنقان المذهب البروتستانتي، وبالتالي فقد شكّلا برَّ أمان للبروتستانتيين

الفرنسيين الهاربين. وكان الهاربون يشكلون النخبة المثقفة والمنتجة منهم. وقد خسرت فرنسا كثيراً بهروبهم. كانوا ضباطاً أو صناعيين أو تجاراً أو حرفيين أو مزارعين أو مثقفين، ويقدر عددهم بمائتي ألف شخص، وهو رقم ضخم بالقياس إلى ذلك الزمان. وهرب قسم آخر إلى إنجلترا والسويد، بل ووصل الفرار ببعضهم إلى كندا حيث شكلوا هناك عائلات مهمة لا تزال تحافظ حتى الآن (أي بعد ثلاثمائة سنة!) على أسمائها الفرنسية. هذه هي ثمار التعصب الديني (أو المذهبي) وهذه هي نتائجه. وقد ندم الفرنسيون بعدئذ على ما فعلوه بأنفسهم، ولكن بعد فوات الأوان. ولا يزالون حتى الآن يعتذرون عن هذه النقطة السوداء في ماضيهم ولكن عندما تشتعل العصبيات، لا أحد يستطيع أن يطفئها! وينبغي أن تعبِّر عن نفسها أو عن مكبوت حقدها، قبل أن تركد وتهدأ. ويعترف مؤرخو فرنسا اليوم بأن الرأي العام الكاثوليكي كان في معظمه يؤيد اضطهاد البروتستانتيين وتدميرهم عن بكرة أبيهم. وهذا يكذِّب الرأي الشائع والقائل بأن الشعب ليس متعصِّباً وإنما الحق على السياسة والحكام،... الخ. هذه كلها خزعبلات. الشعب أيضاً يكون متعصباً في فترة من الفترات ومتسامحاً طيباً في فترة أخرى. كل شيء يعتمد على نوعية الظروف والمنعطف التاريخي ومدى ارتفاع مستوى الشعب أو عدم ارتفاعه من النواحي التنويرية والفكرية والإجتماعية والإقتصادية. التعصب مرض قد ينتشر كانتشار النار في الهشيم إذا ما كانت الظروف محبِّذة لذلك. ثم يتوقف من تلقاء نفسه إذا ما قضينا على الظروف التي تغذّيه وتنعشه، هذا كل ما في الأمر، لا أكثر ولا أقل. وليست شتيمة للشعب أن نقول إنه يعاني من مرض التعصب في هذه الفترة أو تلك، وإلا لكان مؤرخو فرنسا الحاليون قد خجلوا من تاريخهم أو زوّروه أو أنكروا أن يكون الكاثوليكيون قد اضطهدوا البروتستانتيين... وهذا ما لم يفعلوه، فهم يكتبون الحقيقة كما جرت، ويتركونها عبرة وموعظة. ويمكن القول بأن مجزرة سانت بارتيليمي هي من أفظع المجازر التي ارتكبها الكاثوليكيون في حق البروتستانتيين. وقد ذهب ضحيتها ثلاثة آلاف شخص خلال ثلاثة أيام في باريس وحدها. وصفَّق لها البابا غريغوريوس الثالث عشر معتبراً بأن الإيمان الصحيح قد انتصر على الزندقة[١]! ولم تقتصر الحرب المذهبية على فرنسا وإنما اجتاحت أيضاً ألمانيا

(١) وبمناسبة ذكر البروتستانتيين والكاثوليكيين أحب أن أروي هنا النادرة التالية: وهي أنه عندما ترشح ليونيل جوسبان زعيم الحزب الإشتراكي الفرنسي ضد جاك شيراك في الانتخابات الرئاسية السابقة، حاول أحد الصحفيين في التلفزيون أن يغمز من قناته ويشير ولو من بعيد إلى أصله البروتستانتي. فقطع عليه جوسبان الحديث فوراً وقال له: «نحن نعيش في ظل النظام الجمهوري العلماني، وبالتالي فلا مبرر لملاحظتك»... الجمهورية لا تعترف بالطوائف أو بالمذاهب، الجمهورية =

وهولندا وإنجلترا وايرلندا، بل ولا تزال مشتعلة الأوار في إيرلندا حتى الآن. وهذا شيء غريب لأن جميع الدول الأوروبية تجاوزت المرحلة الدينية المتعصبة ما عدا هذا البلد. وربما كانت له خصوصية معينة تفسر ذلك.

أما العامل الثاني الذي أدى إلى تأزم الوعي الأوروبي وإفقاد المسيحية للكثير من مواقعها فهو كما قلنا محاكم التفتيش وتصفية المفكرين والعلماء بتهمة الهرطقة أو الخروج على الدين. في الواقع إن محاكم التفتيش كانت بالأصل محكمة كهنوتية أسسها البابا غريغوريوس التاسع عام ١٢٣٥ وألحقها بالفاتيكان. ثم انتشر هذا النوع من المحاكم في مختلف البلدان الكاثوليكية وبخاصة إسبانيا. وكان هدف محاكم التفتيش محاربة الهرطقة أو الزندقة ومطاردة المشبوهين في إيمانهم لأنهم يشكلون خطراً على وحدة الأمة. وهكذا تعاونت السلطة الدينية والسلطة السياسية على الأمر باعتبار أن الزندقة لا تهدد فقط الإيمان المسيحي، وإنما تهدد أيضاً وحدة الدولة أو تمثل «إخلالاً بأمن الدولة» كما يُقال حالياً. وقد أفتى بشرعيتها القديس توما الأكويني شخصياً، وهو يمثل هيبة دينية كبرى في المسيحية الكاثوليكية. وبرع في تعذيب الناس وحرقهم ملوك إسبانيا، واستمروا على هذا النهج فترة أطول مما حصل في البلدان الأوروبية الأخرى. ويقال بأنه ذهب ضحيته خمسون ألف شخص بين عامي ١٥٧٠ و١٦٣٠، أي خلال ستين سنة فقط. وكانت الضحية تُعذَّب أولاً ثم تلقى طعمة للنيران، أو تُحرَق مباشرة. وتركت محاكم التفتيش أثراً سيئاً جداً وأسود في الذاكرة الجماعية الأوروبية. وساهمت في تدمير التصور المسيحي القروسطي للعالم: تصور بشع، قائم على الإرهاب والخوف والمراقبة والشبهات. ولم تقم للأصولية للمسيحية قائمة بعد أن لوَّثت نفسها بتلك العملية البشعة وخلعت عليها التبرير اللاهوتي والمشروعية الدينية. ولم ينج غاليليو من محاكم التفتيش إلا بعد أن تراجع عن رأيه القائل بدوران الأرض. هذا على الرغم من أنهم سمعوه يتمتم وهو خارج من المحكمة: «ولكنها تدور...». ولكن لم يكن هذا هو حظ المسكين جيوردانو برونو الذي أُحرق حياً في روما عام ١٦٠٠، كما مرّ معنا.

ينبغي أن نضيف إلى كل هذه العوامل التي ساهمت في لغم المسيحية أو نخرها من الداخل عاملاً مهماً كنا قد ألمحنا إليه تلميحاً من دون أن نتوسع فيه. كنا قد قلنا بأن المشروع الكبير لمؤسسي العلم الحديث كان يقتضي ضمنياً عدم التعرض لمسألتين

= تعترف فقط بالمواطن بغض النظر عن أصله أو فصله. والواقع أن جوسبان نال في التصويت نسبة ٤٧٪ ولو أن الفرنسيين صوتوا على أساس مذهبي أو ديني لما نال أكثر من ٢٪. وهذا دليل على أن عصر التنوير قد مرَّ من هنا، وكذلك ڤولتير وروسو وديدرو وعشرات غيرهم.

حساستين جداً هما: الدين والسياسة. وقلنا بأن ديكارت قد اتخذ موقفاً حذراً بل ومحافظاً جداً عيب عليه فيما بعد.

في الواقع إن ذلك كان يمثل تكتيكاً ذكياً وناجحاً من قبل ديكارت وغاليليو وكيبلر، وهو الذي أنقذهم من الموت أو من الأذى على الأقل. فاستطاعوا متابعة أبحاثهم العلمية بنوع من الطمأنينة. ولم يكن هذا هو موقف برونو الذي تهور ودفع الثمن غالياً. ولكن بعد أن نجح هذا المشروع الكبير وقضى على التصور القديم للعالم، فإنه يبدو واضحاً أكثر فأكثر بأن هناك تفاوتاً بين التصور الجديد للعالم وبين الوضع التقليدي للشعوب الأوروبية. وهو وضع لم يعد مقبولاً من الناحية السياسية وما كان ممكناً أن يستمر هذا التفاوت زمناً طويلاً. فبعد أن حصلت الثورة في مجال العلوم على يد غاليليو وديكارت وكيبلر ولايبنتز وهيوجين ونيوتن، لم يعد ممكناً أن تظل الأمور على حالها في بقية القطاعات الأخرى. بمعنى آخر، إن الثورة العلمية تستدعي ثورة دينية وثورة سياسية، وذلك لكي يصبح التطور متساوقاً على كافة المستويات فلا يبدو مختلاً أو أعرج ناقصاً. وهذا ما حصل في الفترة التي مهدت للتنوير أو سبقته مباشرة، فالتنوير جاء لسدّ هذه الحاجة. وهي الفترة الواقعة بين عامي ١٦٨٥ و١٧١٥ والتي ركزنا عليها الحديث في هذه الصفحات. باختصار فإن زمن ديكارت قد ولّى وجاء زمن سبينوزا. فديكارت حصر ثورته في مجال العلوم، ثم جاء سبينوزا لكي يمدّها حتى تشمل السياسة والدين أيضاً. بهذا المعنى فإن سبينوزا ديكارتي ولكن على طريقته الخاصة. ولولا سبينوزا لما كان ڤولتير، ولما كان عصر التنوير. بل ويعتبره البعض أشد جرأة من ڤولتير.

ما الذي حصل بالضبط عام ١٦٨٠؟ ما الذي حصل بين عامي ١٦٨٥ و١٧١٥؟ حصل تأسيس لعقلانية جديدة، عقلانية غير مسيحية أو حتى مضادة للمسيحية. حصلت أكبر أزمة شهدها الوعي الأوروبي في تاريخه الطويل. ولكن الأزمة تمخضت عن حل، أو عن ولادة جديدة. وهنا يكمن حظ أوروبا أو سر تفوقها على بقية سكان العالم. كنا قد قلنا في بداية هذا الكتاب إن الأزمة قد تؤدي إلى الموت والانقراض، وقد تؤدي إلى الشفاء والولادة من جديد، وبالتالي تكون نتيجتها إيجابية جداً بالمعنى الثاني. لقد استطاعت البشرية الأوروبية (أو قل نخبة المفكرين فيها) أن تولِّد إيماناً جديداً ينهض على أنقاض الإيمان المسيحي القديم. وهنا تكمن معجزة التجربة الأوروبية أو نجاحها الذي يخطف الأبصار. ففي الوقت الذي ظن الناس أن الروح الأوروبية قد ماتت بعد أن هشَّمت نفسها ونقدت موروثها الديني نقداً شديداً، في هذا الوقت بالذات، راحت هذه الروح تنبعث من جديد وبصيغة أخرى أكثر حرية وقوة وعافية. هذه هي الأزمات

الصحيَّة الحقيقية. إنها تخلق الأمم والرجال وتشحنهم بقوة داخلية لا مثيل لها. ذلك لأن الإيمان الجديد الذي يجيء بعد معاناة هائلة هو وحده الإيمان الحقيقي لأن ثمنه دُفع غالياً، بل ويكون صاحبه قد أشرف على الهلاك مرات عديدة قبل أن يتوصل إليه.

سوف نحاول على مدار هذا الكتاب أن نستعرض فصول هذا الصراع، أو فصول هذه الأزمة الكبرى التي أدت إلى هذه الولادة الجديدة. وسوف نعطي حق الكلام لكلا الطرفين: أي لمفكري التنوير ولمفكري الأصولية المسيحية. وسوف نرى كيف صفّوا المشكلة بين بعضهم البعض، وما هي الحجج التي استخدموها لربح المعركة. وكيف حُسمت في نهاية المطاف لصالح التنوير والقوى الجديدة الصاعدة، ثم لصالح التيار العقلاني في المسيحية أيضاً. ذلك أنه لم يتخل جميع الأوروبيين عن المسيحية على عكس ما نتوهم. ولكنها أصبحت مسيحية ما بعد النقد التاريخي لا ما قبله، مسيحية ما بعد التحرير لا ما قبله. وهذه نقطة تتطلب أيضاً معالجة خاصة من أجل معرفة كيف حصل التجديد اللاهوتي في المسيحية لكي تستطيع أن تلحق بالعصر أو أن تتصالح مع الحداثة العلمية والفلسفية[١]. ولكن قبل ذلك ينبغي أن نعود إلى الوراء قليلاً لكي نتحدث كيف استطاعت أوروبا أن تخرج من المناخ العقلي القروسطي عن طريق هذه القطيعة الإبستمولوجية الكبرى التي أشرنا إليها آنفاً.

مفهوم التنوير ومدلولاته في الفكر الأوروبي

يرى الباحث البلجيكي البروفيسور رولان مورتييه[٢]، أن القرن الثامن عشر هو أول عصر في التاريخ يشعر بذاتيته، وكيانيته، ووحدته، كما يشعر بأنه مكلف بتأدية رسالة مهمة للبشرية هي: التنوير. انه أول عصر يبلور لنفسه برنامج عمل واضح المعالم من خلال كتابات الفلاسفة ومعاركهم الفكرية. ومصطلح التنوير يعود إلى هذا العصر بالذات. ولكي نفهمه، ينبغي أن نقارن الأنوار بالظلمات، أو الواضح بالغامض. ولكن المصطلح يحتوي أيضا على معنى أخلاقي وابستمولوجي (أي معرفي).

فالتضاد الكائن بين الأنوار والظلمات، يشبه ذلك الذي نجده بين الخير والشر، أو

---

(١) بمعنى أن الأزمة تمخضت عن تيارين كبيرين بعد أن قضت على الأصولية في أوروبا: تيار علماني وتيار مسيحي ليبرالي يقبل بالحداثة وأفكارها إلى حد كبير. وذلك على عكس التيار الأصولي المتزمت الذي هُمِّش كثيراً لهذا السبب وأصبح يشكل أقلية قليلة في المجتمعات المتقدمة.

(٢) انظر: رولان مورتييه، **القلب والعقل** Roland Mortier, *Le cœur et la raison. Recueil d'études sur le XVIIIe siècle*, Voltaire Fondation, 2000.

الحقيقة والخطأ، أو المعرفة والجهل. ويبدو أن المصطلح كان في البداية ديني المنشأ قبل أن يَتَعَلْمَن على يد الفلاسفة في عصر العقل: أي في القرن الثامن عشر بالذات. ففي «سفر التكوين» مثلاً نجد العبارة التالية: «ثم وجد اللّه أن النور حَسَن، وفصل بين النور والظلمات». وبما أن اللّه هو خالق النور، فإنه وجد فيه أنبل صفاته. ولذلك فإن اللّه يدعو نفسه في التوراة بـ"النور الأبدي". ووجهه يضيء أو يلمع، وكلامه مصباح أو نور.. ثم جاء الإنجيل واستعاد نفس الصورة عندما قال المسيح عن نفسه: «أنا نور العالم. من يتبعني لن يمشي أبداً في الظلمات، وإنما سيكون له نور الحياة».

ويقول البروفيسور مورتييه مردفاً: ثم استمر هذا المفهوم الديني طيلة العصور الوسطى في كتابات اللاهوتيين المسيحيين والصوفيين وأصحاب التقى والورع، وهو يدل على الوحي المنير أو الإشراقي الذي يضيء للإنسان طبيعته، وغاياته في هذه الحياة الدنيا ثم الآخرة أيضاً، وكذلك الواجبات المترتبة عليه. وراح اللاهوتيون يتحدثون عن "النور الإلهي" أو "نور الإيمان" الذي يتجلّى لبعض الشخصيات الاستثنائية في التاريخ، كالأنبياء وكبار الصوفيين. ولكن المصطلح قد يدل أيضاً على التراث الديني للكنيسة المسيحية، ولذلك قال بعضهم: إن أنوار الإيمان والإنجيل بدَّدت ظلمات الجنس البشري وعماه.

والآن نطرح هذا السؤال: كيف انتقل هذا المصطلح الشهير من المعجم الديني القديم إلى المعجم الفلسفي الحديث؟ بمعنى آخر: كيف تَعَلْمَن أو تَعَقْلن، وعلى يد من؟ يبدو أن ديكارت (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠) كان أول من استخدم مصطلح التنوير (أو النور) بالمعنى الحديث المفصول عن المعنى الديني، أو الإنجيلي. فهو يتحدث مثلاً عن النور الطبيعي، الذي يقصد به ما يلي: مجمل الحقائق التي يتوصل إليها الإنسان عن طريق استخدام العقل فقط. ولكن ديكارت لا يستخدم هذا المصطلح كسلاح ضد الدين أو بالأحرى ضد رجال الدين كما سيفعل في ما بعد ڤولتير أو ديدرو. إنما يستخدمه ضمن سياق الاحترام الكامل للقيم الدينية. يقول مثلاً في كتابه **مبادئ الفلسفة**: إن مَلَكة المعرفة التي وهبنا اللّه إياها والتي ندعوها بالنور الطبيعي لا تلحظ أبداً أي شيء إلا وهو صحيح في ما تلحظه.. وجاء بعده لايبنتز (١٦٤٦ ـ ١٧١٦)، لكي يستعيد نفس الفكرة ويقول: إن العقل هو سلسلة الحقائق التي نعرفها بواسطة النور الطبيعي (أو الضوء الطبيعي) الذي وهبنا اللّه إياه. لكن من بين جميع تلامذة ديكارت نلاحظ أن مالبرانش (١٦٣٨ ـ ١٧١٥) هو الذي استخدم المصطلح وأحبه إلى درجة الهوس.. فهو يتكرر لديه بكثرة هائلة إلى حد أنه يزاحم مصطلح الطبيعة أو العقل.

والشيء المدهش لدى رجل دين كبير، مثل مالبرانش، هو أن المصطلح يتفوق

لديه على مصطلحي العدالة والخطيئة. لنضرب هنا بعض الأمثلة على كيفية استخدام هذا المصطلح لدى مؤلف كتاب **البحث عن الحقيقة**: «ينبغي على الإنسان أن يحاكم كل شيء طبقاً للأنوار الداخلية بدون الانصياع إلى الشهادة الخاطئة والمختلطة لأحاسيسه وخيالاته». ثم يقول أيضاً: «نحن ندعو الروح عقلاً عندما تفعل بذاتها، أو بالأحرى عندما يفعل اللّه فيها عن طريق النور الذي يضيئها». ثم يقول عن اللّه: «إن نوره مشع وساطع بقدر ما هو صافٍ ونقي، ولكن أهواءنا تبقينا دائماً عمياناً.. وعن طريق ظلماتها فإنها تمنعنا من أن نكون مستنيرين بنوره... الخ». الأمثلة عديدة جداً، ولكن هنا نلاحظ أن النور الطبيعي للعقل البشري يظل معتمداً على النور الإلهي أو مرتبطاً به بشكل لا ينفصم. والسبب واضح. فمالبرانش يجمع في شخصه بين العقلانية الديكارتية الصارمة، والإيمان الديني الذي لا يتزعزع. ينتج عن ذلك بالطبع، أنه يخفض من قيمة الحدس أو الخيال، أو العواطف، لكي يركّز فقط على أهمية العقل. ولذلك تُدْعَى عقلانيته بالجافة أو الناشفة على الرغم من أهمية الرجل، وكل الديكارتيين، في تاريخ الفكر. ثم يجيء المفكر البروتستانتي بيير بايل (١٦٤٧ ـ ١٧٠٦)، لكي يغلّب، ولأول مرة في تاريخ الفكر، النور الطبيعي على النور فوق الطبيعي، من دون أن ينكر الثاني. وهذا العمل يعتبر خطوة جديدة في اتجاه التحرر من اللاهوت الديني والتوصل إلى العَقْلَنة الكاملة لاحقاً.

وملخص كلام بايل، هو أن اللّه نفسه لا يمكن أن نتوصل إلى فهمه أو الإيمان به، إلا إذا كنا نمتلك مسبقاً النور الطبيعي للعقل. وبالتالي فالعقل هو الأول، ولكن بايل لم يتجرأ على الذهاب إلى أبعد من ذلك لكي يفصل كلياً بين النور الفوقي/ ونور العقل، لأن ذلك كان يشكل ما ندعوه بالمستحيل التفكير فيه بالنسبة لزمنه. ولكنه سيصبح ممكناً التفكير فيه في زمن ڤولتير وديدرو: أي بعد أقل من مائة سنة. هكذا نجد أن العقل يتقدم بشكل بطيء، ولكنه يتقدم. فالعقل البشري لم يتحرر من اللاهوت الديني المسيحي دفعة واحدة، وإنما على دفعات، وتشهد على ذلك بشكل ساطع، تجربة الفكر الأوروبي التي نستعرضها هنا. والواقع أن كلمة "الأنوار" (بالجمع)، راحت تزاحم كلمة النور (بالمفرد)، بل وتحل محلها في أحيان كثيرة. وهكذا أصبحوا يتحدثون عن عصر الأنوار، أو فلسفة الأنوار، أو الأنوار الطبيعية للعقل.. إلخ.

مهما يكن من أمر، فإن مصطلح التنوير راح يتخلص تدريجياً من الهالة الدينية المسيحية لكي يدل على عصر بأسره: هو عصر التحرر العقلي والفكري في القرن الثامن عشر. وعندئذ راح يتخذ شكل المشروع الفكري والنضالي الذي يريد تخليص البشرية الأوروبية وغير الأوروبية من ظلمات العصور الوسطى وهيمنة رجال الكنيسة.

بالطبع فإن المشروع كان ضمنياً لا علنياً، بسبب خوف الفلاسفة من السلطة والكنيسة المرتبطة بها عضوياً، ولم يتبلور المشروع بوضوح إلا على يد كوندورسيه في كتابه الشهير: **مخطط بيان تاريخي لتقدم الروح البشرية** (أو العقل البشري) (١٧٩٤). ولكي نوضح المسافة المقطوعة بين مفكري التنوير الأوائل أو الذين مهّدوا للتنوير، وبين المفكرين التنويريين الحقيقيين، يكفي أن نقارن بين بيير بايل وبين ڤولتير أو ديدرو أو روسو، الذين جاءوا بعده وأكملوا عمله. صحيح أن بايل في قاموسه التاريخي والنقدي، تبنّى التصور العقلاني للدين وانتقد هيبة رجال الكنيسة وتسلّطهم على العقول، صحيح انه دعا إلى التفحص الحر للكتابات المقدسة وطالب بالحرية الفكرية والعقائدية في وقت كانت فيه فرنسا تعيش أبشع لحظات التعصب الديني وتضطهد المفكرين بطريقة مرعبة بمن فيهم بايل نفسه. ولكنه لم يتجرأ على تلك القفزة التي تحرر العقل كلياً من هيمنة اللاهوت الكنسي. وقد ظل أسير النظرة التشاؤمية والمسيحية للتاريخ والإنسان، وكان يشتبه في العقل البشري ويخشى أن يتجاوز الحدود التي وضعها اللّه له. فالعقل البشري بدون مساعدة العقل الإلهي يضلّ ويضيع ويذهب في متاهات لا نهاية لها.

ولكن يبقى السؤال مطروحاً: ألم يتطرف التنوير الأوروبي في الاتجاه المعاكس كرد فعل على العقلية الظلامية ومحاكم التفتيش؟ ثم، ألا ينبغي أن نعود إلى تنوير أكثر توازناً: اقصد التنوير الذي يجمع في وحدة واحدة بين نور العقل ونور الإيمان؟

البدايات الصعبة للحداثة الفرنسية

والآن نطرح هذا السؤال: كيف انبثق التنوير في فرنسا؟ كيف انتقلت فرنسا رويداً رويداً من عصر الأصولية الكاثوليكية المطلقة إلى عصر الإيمان المستنير والفكر العقلاني؟ يرى بعض كبار المؤرخين المعاصرين أن فونتنيل (١٦٥٧ ـ ١٧٥٧) كان أول من احتفل بموضوع عصر التنوير.

وكانت ثقته بالجنس البشري ومستقبله تعود إلى التقدم الذي حققه العلم في عصره، وبخاصة العلم الرياضي والفيزيائي. وعلى الرغم من حذره ورزانته إلا انه عبّر عن فرحته الغامرة بالتحولات التي طرأت على الحياة الثقافية الفرنسية. يقول مثلاً: «منذ فترة قصيرة انتشرت في بلادنا روح فلسفية جديدة كلياً تقريباً. إنها عبارة عن نور لم يتح لأسلافنا أن يستضيئوا به، وكان من حظنا». وفي مكان آخر يقول أيضاً: «نحن مستضيئون بأنوار الدين الحقيقي، وأعتقد ببعض أشعة الفلسفة الحقيقية.

نحن الآن أكثر استنارة بألف مرة من أناس العصور السابقة الذين اخترعوا الخرافات والخزعبلات».

هكذا نلاحظ أن فونتنيل كان يشعر بأنه يعيش في عصر مستنير على الأقل في مجال الفلسفة وبخاصة بعد ديكارت، ثم في مجال العلوم والنقد التاريخي. ولكن حتى لحظة فونتنيل، فإن مفهوم التنوير لم يكن ينطوي على أي نقد - صريح على الأقل - للفكر الديني. والواقع أن فونتنيل عاش وكتب بشكل أساسي في النصف الأول من القرن الثامن عشر. ونحن نعلم أن المعركة بين العقلانيين والمتدينين لم تندلع فعلياً إلا في النصف الثاني منه، وبخاصة بعد عام ١٧٦٠ عندما أخذت تصدر كتب روسو الأساسية، وكذلك كتب ديدرو وڤولتير، والبارون هولباخ، وعديدين سواهم. صحيح أن مفهوم القرن المستنير أو عصر الأنوار كان موجوداً في النصف الأول من القرن ولكنه لم يتحول إلى شيء يشبه القاعدة أو إلى شعار إلا بعد نصفه الثاني. ويبدو أن سبب ذلك لا يعود إلى بعض الأحداث السياسية والاجتماعية التي حصلت، وإنما إلى حدث فكري أساسي هو: صدور **الانسيكلوبيديا** الشهيرة، أي **الموسوعة** التي اشرف عليها ديدرو (١٧١٣ - ١٧٨٤). فهذا المشروع الفكري الكبير هو الذي جمع التنويريين حوله من شتى المشارب والاختصاصات. ومعلوم أن البيان التمهيدي **للموسوعة** والذي كان ديدرو قد كتبه صدر عام ١٧٥٠، وأما الخطاب الافتتاحي فقد صدر بخط دالمبير عام ١٧٥١. و**الموسوعة** بكل أجزائها ليست إلا تجميعا لمنجزات التنوير التي كانت قد حصلت طيلة نصف القرن الماضي. إنها محصلة ختامية لجميع المعارف والعلوم التي كانت متوافرة في ذلك العصر.

وفي الخطاب الافتتاحي الذي يستحق دراسة خاصة يرى دالمبير (١٧١٧ - ١٧٨٣) أن عصر النهضة كان هو العصر التنويري الأول الذي مهد للقرن الثامن عشر، وبالتالي فنحن مدينون له. ثم جاءت محاكم التفتيش في القرن السابع عشر وكذلك التيار الكاثوليكي المتعصب والمضاد للإصلاح الديني، ولكنهما لم ينجحا في خنق هذا النور أو التنوير الذي كان قد لمع في عصر النهضة. فشعلة التنوير ظلت متقدة على الرغم من كل المحاولات التي بذلها المتزمتون الغلاة من أجل إطفائها أو القضاء عليها. نلاحظ أن كلمة الأنوار ترد كثيراً في **الموسوعة** الشهيرة. ففي إحدى مقالاتها يقيم ديدرو تضاداً بين العصر المستنير وعصر الظلمات والجهل. وفي مكان آخر يردّ على أولئك الذين يخشون من أن تنتكس البشرية الأوروبية وتسقط في الظلمات مرة أخرى ويقول: «لا داعي لهذا الخوف، فظلمات الجهل لم تنحسر في أي عصر كما حصل في عصرنا، والفلسفة تتقدم بخطوات عملاقة، والتنوير يصاحبها ويتلوها». وفي مكان آخر يقول

ديدرو «إنّ الفلسفة الصحيحة التي ينتشر نورها ويشع في كل مكان أخذت تدخل أكثر فأكثر إلى الأديرة والكنائس المسيحية».

وأما غريم (١٧٢٣ ـ ١٨٠٧) صاحب مجلة **المراسلات الأدبية** وصديق ديدرو وروسو، فيحتفل بالتنوير طبعاً ولكنه يبدو أقل تفاؤلاً من جماعة الموسوعيين. والواقع أنه مر بعدة مراحل. ففي البداية كان أكثر حماسة منهم، وكان يجدهم وجلين أو خجلين أكثر مما ينبغي. ففي عام ١٧٥٥ انتقد الخطاب الذي ألقاه دالمبير في الاكاديمية الفرنسية أثناء استقباله كعضو فيها لأنه لم يلحّ على انتصار التنوير بالدرجة الكافية. ويبدو انه ـ أي دالمبير ـ كان يخشى من رد فعل المحافظين الذين يشكلون الأغلبية في هذه المؤسسة الفرنسية العريقة. وقال: غريم بما معناه: كان ينبغي عليه أن يركز على بؤس الأزمنة الظلامية والهمجية السابقة، حيث كانت الخرافات تسيطر على عقلية المسيحيين، وفي ذات الوقت كان ينبغي عليه أن يتحدث عن هذا النور الناعم والرؤوف الذي أصبح يضيء البشر في هذه الأزمنة الأخيرة، اقصد نور الفلسفة والعلم. وفي مكان آخر أشار إلى دور البروتستانتيين في نشر التسامح والتنوير ومحاربة التعصب الديني والطائفي. فتحت تأثيرهم جاء التنوير لكي يبدد الظلمات. ولكنه في ما بعد أصبح أقل تفاؤلاً وحماسة من ذي قبل. فهل تعب غريم، أم هل يئس من محاربة التعصب والمتعصبين؟ يقول مثلاً عام ١٧٥٧: «هناك نوع من البشر، وهم الأغلبية، ممن لا يؤثر فيهم التنوير الفكري. إنهم يظلون مصّرين على الجهل والتعصب». بل ويصل الأمر به إلى حد اعتبار القرن الثامن عشر بأنه عصر غير مستنير، أو غير مستنير بما فيه الكفاية. يقول مثلاً عن اليسوعيين، الأعداء الألداء للفلاسفة: «من الطبيعي أن أبناء الظلام يخشون النور ويكرهون أولئك الذين ينشرونه بين البشر». . ويقول في مكان آخر: «إن أول هدف من أهدافهم ـ أي اليسوعيين الكاثوليكيين ـ هو حذف التنوير والعلم من على سطح الأرض».

ولكن بعد عام ١٧٦٥ تغير شيء ما في نفسية غريم. فلم يعد متفائلاً كما في السابق، وأصبح أكثر خيبة ومرارة، ولم يكن ذلك لأنه أصبح يشك في التنوير وإنما لأنه أصبح يشك في قدرة البشر على استقبال التنوير أو استيعابه. يقول مثلاً: «إن لحظات التنوير قصيرة جداً في تاريخ البشرية». أو يقول: «إن تنوير شعب ما ينحصر بالضرورة في قلة قليلة أو في نخبة معينة. وأما أغلبية البشر فيصعب تنويرهم». . لماذا أخذ اليأس يدب إلى نفسية غريم؟ لأن الأحداث الطائفية التي حصلت في فرنسا آنذاك كانت مزعجة فعلاً وتدل على أن التعصب راسخ في النفوس ويصعب اقتلاعه. ففي تلك الفترة حصلت مشكلة عائلة كالاس البروتستانتية التي اضطهدت بشكل مرعب من

قبل الأغلبية الكاثوليكية في مدينة تولوز. وحصلت أيضاً بعض القضايا الأخرى كقضية سيرفين، ولابار، وسواهما، وهم أشخاص أُحرقوا أو قُتلوا بتهمة الخروج على المسيحية أو عدم التقيد بشعائرها وطقوسها. وقد دلت هذه الحوادث على أن أغلبية الشعب الفرنسي لا تزال بعيدة عن الاستنارة، وان التنوير يقتصر على نخبة من الفلاسفة والمثقفين فقط. وقد وصل الأمر بأحد القضاة في مدينة تولوز إلى حد الثناء على التعذيب باعتباره وسيلة فعالة لإجبار الأقلية البروتستانتية على تغيير مذهبها واعتناق مذهب الأغلبية: أي المذهب الكاثوليكي. وعندئذ جن جنون غريم وقال: «سوف تلعننا الأجيال القادمة وتحكم علينا بتهمة البربرية والهمجية، نحن الذين ندعي أننا ننتسب إلى عصر فلسفي عقلاني»!. ولكنه بعد ذلك بقليل تراجع عن هذا التشاؤم وعاد إلى تفاؤله الأول وقال: «نحن أفضل من آبائنا، وأبناؤنا سوف يكونون حقاً أفضل منا من حيث التنوير والابتعاد عن التعصب».. ولكن التشاؤم عاد إليه بعد عام ١٧٧٠ من جديد! وهذه المرة لن يتركه على ما يبدو، فطريق التنوير طويلة، ودربه وعرة، والنتيجة غير مضمونة سلفاً على عكس ما كان يتوهم. ذلك أن الظلاميين يترصدون الفكر الحر على قارعة الطرق، وعندما تحين الفرصة فإنهم سيضربون بكل قوة بحجة محاربة الإلحاد، أو الدفاع عن الإيمان، إيمان الآباء والأجداد وهم في الواقع يحاربون حرية الفكر والضمير. وعندما حانت الذكرى المئوية الثانية لمجزرة سانت بارتيليمي الشهيرة (٢٤ آب/ أغسطس ١٧٧٢) كتب غريم يقول: «نحن نفتخر كل يوم بالتقدم الذي تحققه الروح الفلسفية والعقلانية في بلادنا. ولكن هذا التقدم لم يتغلغل بعد إلى صفوف العامة ولا يزال محصوراً بالنخبة من المفكرين. وليس الأصوليون هم وحدهم الذين يلعنون التنوير، وإنما الحكومة أيضاً تخشاه وتحاول عرقلته».. وفي مكان آخر يقول معبِّراً عن يأسه ومرارته: «إن تاريخ الجنس البشري سيكون أبدياً الشيء نفسه.. فالخرافات والتعصب الديني ليسا فقط وباءين يجرهما اللاهوت المسيحي على اثره بالضرورة. وإنما هما مرضان من أمراض الروح البشرية.. إنهما مرضان مترسخان فيها ويستعصي علاجهما».. ثم يقول أيضاً هذا الكلام المعبِّر: «البشر بشكل عام لم يخلقوا للحرية ولا للحقيقة على الرغم من أنهم لا ينفكون يتحدثون عنهما.. والواقع أن الحرية والحقيقة لم تخلقا إلا لنخبة الجنس البشري التي يمكن أن تتمتع بهما بشرط ألا تتبجح كثيراً بذلك. أما بقية البشر، أي الأغلبية العظمى فلم يخلقوا إلا للعبودية والضلال».

الروح العامة لعصر التنوير:

يتفق معظم الباحثين على القول بأن عصر التنوير يشكل منعطفاً تاريخياً حاسماً في تاريخ الحضارة الأوروبية. ففيه تشكلت المبادئ والأسس التي لا تزال تتحكم بالغرب

منذ مائتي سنة وحتى اليوم. نقول ذلك على الرغم من أن بعضهم أصبح يتحدث الآن عن عصر ما بعد الحداثة أو ما بعد التنوير. ولكننا لن نستطيع أن نفهم عصر ما بعد التنوير إن لم نفهم التنوير ذاته، وهذا ما لم يتحقق حتى الآن في الساحة الثقافية العربية. فما هي السمات الأساسية لهذا التنوير؟ ما هو جوهره أو روحه التي جعلته يشكل أكبر حضارة على وجه الأرض؟ وكيف حصلت الانطلاقة الأولى؟ هذه هي الأسئلة التي أريد الإجابة عنها الآن.

كان دالمبير، أحد فلاسفة التنوير وصديق ديدرو وڤولتير، يقول بما معناه: لقد حصل منعطف تاريخي في وسط كل قرن من القرون الثلاثة الماضية. ففي منتصف القرن الخامس عشر ابتدأت الحركة الأدبية والفكرية المدعوة بعصر النهضة. وتشكلت عندئذ تلك الحركة الإنسانية (هيومانيزم) التي حاولت المصالحة بين التراث المسيحي من جهة، والتراث اليوناني أو الروماني الوثني والفلسفي من جهة أخرى. وكان مركز إشعاعها إيطاليا. وفي منتصف القرن السادس عشر اندلعت حركة الإصلاح الديني الشهيرة بقيادة مارتن لوثر في ألمانيا. وفي منتصف القرن السابع عشر ظهرت الفلسفة الديكارتية التي تُعتبر بداية الحداثة الفلسفية، وأحدثت انقلاباً معرفياً في تصورنا للعالم. والآن ما الذي يحدث في منتصف هذا القرن الثامن عشر؟ يقول دالمبير موضحاً ومضيفاً: «لقد حصل تغير هائل في أفكارنا. وسرعة هذا التغير تعد بالمزيد منه لاحقاً. لقد حصلت ثورة فكرية حقيقية ولن تستطيع إلا الأجيال اللاحقة أن تقيس حجمها وأبعادها، أو إيجابياتها وسلبياتها. فنحن لا نزال غاطسين فيها، وبالتالي فغير قادرين على رؤية كل ملابساتها. وتنقصنا المسافة الزمنية الكافية لذلك. ولكن يمكن القول كتشخيص أولي بأن عصرنا هو عصر الفلسفة. فإذا ما تفحصنا الحالة الراهنة للمعرفة عندنا لا نملك إلا أن نلاحظ التقدم الكبير الذي حققته الفلسفة. فعلم الطبيعة يكتسب يوماً بعد يوم معارف جديدة. وعلم الهندسة، إذ وسَّع حدوده، وصل بإضاءته إلى أجزاء الفيزياء الأكثر قرباً منه. وأصبح نظام العالم الحقيقي معروفاً ومكشوفاً لنا. ومنذ الأرض وحتى كوكب زحل، ومنذ تاريخ السماوات وحتى تاريخ الحشرات، راحت الفيزياء تغير وجه العالم. ومعها راحت كل العلوم الأخرى تقريباً تتخذ صورة جديدة. إن اختراع طريقة جديدة في التفلسف، والحماسة الكبيرة التي ترافق هذه الاكتشافات، وعلوّ الأفكار الذي يولّد فينا مشهد الكون، كل هذه الأشياء هيَّجت في الروح نوعاً من التخمُّر القوي. وهذا التخمُّر راح يفعل فعله أو يولِّد تأثيره في كل الاتجاهات. راح يؤثر بعنف على كل شيء كنهر هادر يكسر كل سدوده.

«وهكذا أصبح كل شيء عرضة للمناقشة، والتحليل، والحلحلة على الأقل.

فمبادئ العلوم الدنيوية وأسس الوحي الإلهي راحت تتعرض لذلك. وقل الأمر نفسه عن الميتافيزيقا، والذوق، والأخلاق، والموسيقى، ومناظرات اللاهوتيين الإجترارية أو السكولائية، وشؤون التجارة، وحقوق الحكّام وحقوق الشعوب، . . . الخ. وهكذا حصل غليان عام للروح في عصرنا وأُلقيت أضواء كاشفة على بعض الأشياء، وبقيت أشياء أخرى مغلّفة بالظلام»[١] . . .

إن الشخص الذي يقول هذا الكلام هو أحد كبار العلماء في عصره كما يقول ارنست كاسيرر. وكان بحدسه الفلسفي العالي المستوى قد شعر بالريح التغييرية القوية تهبُّ وتهز أركان المعرفة التقليدية في عصره. كان يشعر بأن شيئاً ما، كبيراً، قد حصل أو هو في طور الحصول. وهكذا انفتح أمام البشرية الأوروبية فضاء عقلي جديد لم يعرفه التاريخ من قبل. من المعروف أن فكر العصور الوسطى كان يرتكز على اليقين اللاهوتي المطلق الذي لا يُناقش ولا يُمَسّ، والذي تضمن صحته، أو قل تفرضها فرضاً عن طريق هيبتها العلوية النصوص التأسيسية للعقيدة المسيحية. وأما الآن فقد اصبح الفكر ينتظم، أو يرتكز، على أساس آخر هو العقل الفلسفي ولا شيء غيره. ينبغي أن نعلم أن كلمة فلسفة هنا تعني تعميم منهجية الفيزياء على كل مجالات المعرفة. فمؤسس المعقولية الجديدة هو شخص يدعى: إسحاق نيوتن. فهو الذي أعطى للعقل البشري ثقة هائلة بنفسه وجعله قادراً على أن يكتشف عن طريق المنهجية التجريبية والرياضية قوانين الكون بسمائه وأرضه. بدءاً من تلك اللحظة أخذت البشرية الأوروبية تقلع إقلاعاً حضارياً كبيراً جعلها تتفوق على جميع شعوب الأرض. فإذا كان الإنسان قادراً بواسطة عقله فقط على أن يكتشف القوانين التي تتحكم بالكون، فلماذا لا يشغّل هذا العقل إذن؟ لماذا يلغي العقل بحجة النقل، وهل أمرنا اللّه بإلغاء عقولنا أم بتشغيلها واستخدامها؟ من المعلوم أن اللاهوت القروسطي كان يعتبر اكتشاف الطبيعة أو تشريح الأجساد مثلاً بمثابة التطاول على القدرة الإلهية. وبالتالي فما كان ممكناً للمعرفة البشرية أن تتقدم في ظل هذا اللاهوت المسيطر والراسخ منذ مئات السنين. كان ينبغي أن يطرأ تغير جذري على علم اللاهوت لكي تصبح المعرفة الجديدة ممكنة الوجود. وهنا نصل إلى السمة الأساسية الثانية ـ أو حتى الأولى ـ من سمات عصر التنوير. فالتنوير يعني أولاً وقبل كل شيء توليد مفهوم آخر للدين. وبالتالي فإن التحرير الديني سبق التحرير العلمي أو رافقه واحتضنه. معظم علماء تلك الفترة بمن فيهم نيوتن ـ وبخاصة نيوتن ـ

---

(١) أحيل هنا إلى كتاب كاسيرر **فلسفة الأنوار**, Ernst Cassirer, *La philosophie des lumières*. Fayard, Paris, 1970, pp. 39 - 40.

كانوا مؤمنين كباراً. وبالتالي فلا ينبغي أن نخلط بين التنوير والإلحاد أو بين التنوير والكفر كما يزعم الأصوليون المتزمتون اليوم. فالتنوير لا يعني الكفر. ولا يعني الإيمان على الطريقة التقليدية القروسطية. التنوير يعني توليد إيمان جديد ينهض على أنقاض الإيمان القديم. هنا تكمن روح عصر التنوير أو جوهره.

لكن، لندخل الآن قليلاً في التفاصيل. كان ڤولتير قد أطلق شعاره الشهير ضد التعصب الديني المسيحي تحت العنوان التالي: لنسحق العار والشنار! وخاض معركة كبيرة ضد التزمت على المستوى الأوروبي ككل وليس فقط الفرنسي. لكن ڤولتير كان يضيف قائلاً بأنه لا يحارب الإيمان وإنما الخرافات والتعصب، ولا يحارب الدين وإنما الكنيسة كمؤسسة سلطوية قمعية. المشكلة هي أن الجيل الذي جاء بعده والذي اعتبره قائده الروحي والفكري لم يعد يعبأ بمثل هذه التمييزات الدقيقة. فراح يخلط بين الأمرين. لم يعد يميز بين الدين في سموِّه وتنزيهه وتعاليه، وبين التجسيدات الأرضية له، أو الاستخدامات الانتهازية والسياسية له. وهنا وجه الخطورة في التجربة الأوروبية مع الدين. فهي تحمل في طيّاتها الإيجابي والسلبي معاً. فالعلّة ليست في الدين ككل. ليست في الدين كتنزيه روحي يتعالى على صغائر الحياة الأرضية، وينفتح على المطلق، مطلق اللّه. العلّة ليست في الدين كحاجة داخلية للإنسان يتحصَّن بها أمام الموت وما بعد الموت، وإنما هي في الفهم المتعصب والمشوَّه لمبادئ الدين السمحة. وبالتالي كان ينبغي الخروج من فهم ماضويّ ضيق للدين من أجل التوصل إلى فهم حديث، واسع، حر. ولكن عملية الخروج هذه لم تكن سهلة على الإطلاق. فليس من السهل أن تنفصل عما شكّلك وصاغك عندما كنت لا تزال غضاً طرياً. ليس من السهل أن تنفصل عن العقائد والأفكار التي تشرَّبتها مع حليب الطفولة. كان ينبغي أن يحصل صراع أو نزيف داخلي حاد. وهذا ما حصل بالفعل، وأسال الحبر والدماء. ولم تُحسَم المواجهة بين التنويريين والأصوليين إلا بعد معارك هائجة سجلتها صفحات التاريخ. على هذا المستوى من العمق ينبغي أن نموضع تجربة التنوير الأوروبي مع الدين، وإلا فلن نفهم شيئاً من شيء، ولن نتوصل إلى أي شيء.

كانت **الموسوعة** الفرنسية التي أسسها ديدرو حوالى عام ١٧٥٥ قد انخرطت أيضاً في معركة واسعة ضد التزمت المسيحي وبخاصة الكاثوليكي. وقالت بأن هذا التزمت هو الذي كبح جماح التقدم الفكري في كل العصور وحال دون تأسيس أخلاق حقيقية ونظام سياسي واجتماعي عادل. وراح الجناح المتطرف في التنوير يهاجم العقيدة التقليدية هجوماً شديداً. ينبغي أن نميز هنا بن التنوير المؤمن (ڤولتير، روسو...)، والتنوير الملحد (ديدرو، هولباخ، لامتري...).

كان البارون هولباخ في كتابه **الفلسفة الطبيعية** يدين بشدة الكتابة التقليدية القائمة على الخنوع والخضوع للقوى الغيبية. وكان يقول بأن ذلك هو الذي يشجع الناس على الخنوع للجبابرة الأرضيين ويمنعهم من التفكير باستقلالية واستلام زمام أمورهم بأيديهم. وحتى فكرة التأليه أو الربوبية رفضها الجناح المتطرف في الأنوار. والمقصود بالتأليه هنا الإيمان باللّه فقط وترك كل ما عداه من عقائد وطقوس مسيحية. ومعلوم أن ڤولتير[1] كان مؤلّهاً لاربوبياً ويعتبر الإيمان باللّه قيمة أساسية لا يمكن التخلّي عنها. ولكن هولباخ كان يعتبر ذلك موقفاً هجيناً أو تسوية جبانة مع رجال الدين. ففي رأيه أنه ينبغي استئصال الدين جملة وتفصيلاً، واعتناق المذهب العقلاني، المادي، العلمي المحض. وكان ديدرو يوافقه على ذلك بعد أن انتقل من موقف التأليه ـ أو التألُّه ـ إلى موقف الإلحاد. كان يقول بما معناه: حتى لو قطعنا عشرين رأساً للتزمت الديني فسوف تنبت له رؤوس جديدة. وبالتالي فينبغي أن نحسم الأمر معه كلياً. ينبغي حذف كل اعتقاد غيبي أياً تكن المحاجة التي يستند إليها، أو الهيبة الفوقية التي يرتكز عليها. فهذه هي الوسيلة الوحيدة لتحرير الإنسان من الخرافات، أو الآراء المسبقة، أو التعصب المذهبي أو الطائفي. إنها الطريقة الوحيدة لتحريره من العبودية وفتح أبواب السعادة أمامه على مصراعيها.

ولكن لا ينبغي أن نعتقد بأن عصر التنوير كان فترة مضادة للدين كلياً، ولكل اعتقاد. فحتى أشخاص من أمثال ديدرو مثلاً ما كانوا ليعلنون إلحادهم لولا أن التديُن التقليدي كان يفرض نفسه عليهم بقوة شبه إرهابية. وبالتالي فكانوا يريدون أن يتنفسوا، أن يتحرروا، أن يتوصلوا إلى الإيمان عن طريق قواهم الخاصة لا عن طريق الإكراه والقسر. هذه نقطة. وأما النقطة الثانية فهي أن النزعة الشكوكية أو الإرتيابية بصفتها تلك لا يمكنها أن تصنع مستقبلاً أو تحقق نظاماً جديداً. فالقرن الثامن عشر لا يستمد بواعثه الفكرية الأكثر قوة وحيويته الروحية العالية من رفض كل إيمان. ولو كان التنوير تهديماً لكل عقيدة ودين لما نجح في تشكيل كل هذه الحضارة الحديثة التي نشهدها بأم أعيننا اليوم. لا يمكن لأي حضارة أن تنهض على صحراء قاحلة من الإيمان، أو على رفض الاعتقاد والاستسلام لجحيم الشك والارتياب. فمن ينهش الشك قلبه باستمرار لا يستطيع أن يبني شيئاً جديداً. كل الحقب المنتجة في التاريخ كانت حقباً إيمانية مدفوعة

---

(١) أشكر الأستاذ جورج طرابيشي لأنه لفت انتباهي إلى ضرورة التمييز بين التأليه الطبيعي على طريقة ڤولتير والتأليه الديني القائم على الوحي وهو خارق للطبيعة. فالأول كان قائماً على العقل فقط، وكان يعتقد بوجود المهندس الأكبر للكون، أي اللّه، بناء على المحاجة المنطقية التي تقول بأنه لا يوجد مصنوع بدون صانع.

نحو البناء والتعمير بالقوة الهائلة للإيمان. وبالتالي فتنطبق على عصر التنوير كلمة غوته التي تقول إنّ تاريخ البشرية كله ما هو إلا صراع بين الإيمان واللاإيمان، أو بين الاعتقاد بشيء ما وعدمية الاعتقاد. فالإيمان يشعل القلوب من الداخل، يشحن النفوس، يزحزح الجبال. ولا تقدم ولا إنجاز بدون إيمان. وبالتالي فالإحساس العام الذي كان مسيطراً في عصر التنوير هو إحساس عميق بالخلق والإبداع ومفعم بالحماسة من أجل بناء عالم جديد. كما كان مفعماً بالثقة المطلقة والتوجه نحو المستقبل الباسم بعد قرون طويلة من الظلام والظلاميات. وهذا الصرح الجديد للبناء الحضاري ابتدأ أولاً وقبل كل شيء بتجديد الفكر الديني نفسه. بمعنى أن تجديد الإيمان ونفخ الروح فيه من جديد كان الشرط المسبق لتجديد المجتمع ككل. هذه نقطة أساسية ينبغي ألا ننساها أبداً. وبالتالي فالعداء السطحي للدين والذي يصدمنا للوهلة الأولى لدى بعض فلاسفة التنوير ينبغي ألا يحجب عن أعيننا الحقيقة الأساسية التالية: وهي أن جميع المشاكل الفكرية كانت لا تزال مختلطة، وبشكل حميمي، بالمشاكل الدينية. لا يوجد مفكر تنويري واحد لم يتحدث عن الدين، أو لم يكن الدين شغله الشاغل. وذلك على عكس المفكرين الأوروبيين الحاليين الذين أصبحت المسألة الدينية بالنسبة لهم من مخلّفات الماضي. لقد أصبحت قضية شخصية أو مسألة محلولة ومحسومة وغابت عن الأنظار تماماً. نقول ذلك على الرغم من أنها تعود الآن للظهور من جديد. وسوف نتعرض لها عندما نصل إلى مسألة التديُّن في عصر ما بعد التنوير أو ما بعد الحداثة.

ينبغي القول إنّ المفكرين في القرن الثامن عشر كانوا يشعرون بأن التديُّن التقليدي لم يعد قادراً على مواجهة الوضع، بل أصبح حجر عثرة في طريق التقدم والإبداع. ولذا فإن الصراع الذي اندلع بين التنويريين والأصوليين لم يعد يدور فقط حول العقائد الدينية وكيفية تفسيرها، وإنما حول نمط اليقين الديني ذاته. لم يعد يدور حول مضمون الإيمان فقط، وإنما حول صيغة الإيمان وجوهره. وبالتالي فإن فلاسفة التنوير، وبخاصة الإنجليز والألمان، لم يحاولوا تدمير الدين بكل قواهم، وإنما تنظيف الدين من الشوائب وإعادة تأسيسه بشكل جديد وتعميقه فلسفياً. وهنا يكمن المشروع الأساسي لعصر التنوير.

في الواقع إن فكرة تأويل الدين بشكل جديد سابقة على عصر التنوير. فعصر النهضة مثلاً لم يكن يعني فقط العودة إلى اليونان والرومان والروح العلمية أو الفلسفية وإنما كان يعني أيضاً تجديداً وتحويلاً لفهم الدين. فالصورة التي شكّلها الإنسانيون والنهضويون عن الدين هي صورة قبول العالم الأرضي والرضى به، وليس احتقاره وإدارة الظهر له كما كان يفعل أناس العصور الوسطى. ولم يكونوا يجدون الطابع

الإلهي في ازدراء العالم والفكر وإنما في تمجيدهما. وإذن فهناك إيمان قديم، وإيمان جديد. هناك إيمان قسري، قمعي، ظلامي، خارجي، شكلاني؛ وإيمان داخلي، حميمي، شخصي، حر. وأوروبا لم تستطع أن تنهض إلا بعد أن تخلت عن الإيمان القديم واعتنقت محله إيماناً جديداً متصالحاً مع العالم ومع الاكتشافات العلمية والفلسفية الجديدة[١].

براعم التنوير الأولى:

لا ينبغي الاعتقاد بأن التنوير حصل فجأة في القارة الأوروبية، أو أنه أضاءها بلحظة إشراق واحدة من أقصاها إلى أقصاها. فالواقع أنه كان عملية بطيئة، صعبة، متعثرة. كان عملية تدريجية ابتدأت أولاً في إنجلترا وهولندا، ثم انتقلت إلى فرنسا، فألمانيا، فغيرها من دول أوروبا. فضد الظلام أو الظلامية كانت معركة التنوير شرسة، متخبطة، أكثر تعقيداً مما نظن. ذلك أن التنوير ليس فقط صراعاً مع الخارج، وإنما هو أيضاً، وبالدرجة الأولى، صراع مع الداخل.

من رحم هذا الصراع، من تلافيفه ومنعرجاته، ينبثق النور. التنوير صراع ضد الذات، ومع الذات: أي مع الغياهب المعتمة القابعة في أعماق الذات. التنوير الأوروبي بهذا المعنى كان صراعاً ضد كل العصور المعتمة المتكدسة فوق بعضها البعض طيلة ألف سنة: أي طيلة ما يدعى بالعصور الوسطى. إنه صراع مع الأصولية المسيحية التي هيمنت على تلك العصور كحقيقة مطلقة. وإذا كان المؤرخون يرجعون براعمه الأولى إلى منهجية الشك الديكارتية، فإن ديكارت نفسه لم يكن تنويرياً بالمعنى الذي نقصده. أقصد بأنه لا يُصنَّف في جملة المفكرين التنويريين، وإنما في خانة المفكرين الذين مهَّدوا للتنوير بشكل غير مباشر. فهو قد رفض أن يمدَّ منهجية الشك لكي تشمل الدين نفسه. لقد قبل بتطبيق منهجيته الشهيرة على كل شيء ما عدا العقيدة

---

(١) وهذا الإيمان الجديد هو الذي بلوره جان جاك روسو في الجزء الرابع من كتابه: **اميل ـ عن التربية**. وكان يحمل النص التالي: عقيدة كاهن من بلاد السافوا. وهو الذي كان سبب ملاحقته من قبل الأصولية الكاثوليكية والأصولية البروتستانية في آن معاً. وقد مشى كانط على نفس الخط عندما ألف كتابه الشهير: **الدين ضمن حدود العقل فقط**. فقد حذف من الدين كل ما يتعارض مع العقل ولم يبق إلا على جوهره الروحي والأخلاقي. انظر بهذا الصدد ما يلي: Raymond Trousson: *Jean - Jacques Rousseau jugé par ses contemporains*, Honoré Champion, Paris, 2000. وفيه يستعرض ريمون تروسون، أحد كبار الاختصاصيين بفكر روسو، حجم المناقشات الصاخبة التي أثارتها أفكار روسو عن الدين في زمنه. كتاب ممتع جداً. وحول موقف كانط من الدين انظركتابه: **الدين ضمن حدود العقل فقط**. Kant: *La Religion dans les limites de la simple raison*, Aubier, Paris, 1997

الدينية. وذلك لأن الأصولية المسيحية كانت في ذروة جبروتها آنذاك، وكانت قادرة على الضرب مباشرة. وديكارت كان حذراً جداً، بل ويتبع مذهب التقيّة لكي ينجو بجلده ويتابع أبحاثه بهدوء. ولذلك أكثر من التصريحات التي يعلن فيها إيمانه وتقواه وانتماءه إلى الكنيسة الكاثوليكية، يقول مثلاً في إحدى تصريحاته الشهيرة: «قررت بأن أخضع لقوانين بلادي وتقاليدها، وأن أتمسك دائماً بالدين الذي أولدني اللّه فيه وأنعم عليَّ بتعلُّمه منذ نعومة أظفاري»(١). وهذه الأشياء لا تخضع بأي حال للتفحُّص أو الشك المنهجي الذي نصَّ عليه ديكارت كطريق وحيد من أجل التيقُّن من صحة الأشياء أو عدم صحتها. وأما ما عداها من آراء شائعة وأفكار فينبغي أن يخضع له. وإذن فديكارت يقيم تمييزاً صريحاً وواضحاً بين العقائد الدينية وبين سواها. فهل كان صادقاً في ذلك؟ ألا يعبِّر موقفه عن نوع من النفاق أو الازدواجية؟

لا ينبغي أن نطرح الأمور على هذا النحو، وإنما يجب أن نتموضع في لحظته لكي نفهمه. فديكارت لم يكن يستطيع أن يقوم بجميع الثورات (أو الانقلابات) دفعة واحدة. وإنما كفاه فخراً أنه قام بالثورة العلمية أو الفلسفية. أما الثورة الدينية (أو الثورة التنويرية في مجال الدين) فلم يكن قد حان أوانها بعد. كان من السابق لأوانه التفكير فيها في عهد ديكارت. كان ينبغي أن ننتظر وقتاً أطول لكي تصبح ممكنة الوجود. فالشيء لا ينوجد إلا إذا توافرت شروط موجوديَّته أو نضجت. يضاف إلى ذلك أن ديكارت أصبح يخشى على نفسه كثيراً بعد إدانة غاليليو من قبل الأصولية عام ١٦٣٣. كان يتهيأ آنذاك لطبع أحد كتبه، فعندما سمع بالخبر، سارع إلى سحبه وإخفائه عن الأنظار. وقال في رسالة إلى أحد أصدقائه بأنه ليس مستعداً للتضحية بنفسه من أجل أفكاره العلمية أو الفلسفية وأن طمأنينته المعيشية أهم من كل شيء. وقد اتهم بالجبن بسبب ذلك. وأصبح مثلاً يضرب على الحذر والتقيَّة. ولكن هذا لم يمنع باسكال من الشك في إيمانه وتقواه عندما قال رأيه الشهير فيه: «لا أستطيع أن أغفر لديكارت فعلته تلك. فقد كان يتمنّى في كل فلسفته لو يستطيع الإستغناء عن اللّه. ولكن بما أنه لم يكن يجرؤ على البوح بذلك فإنه أعطى لله وظيفة الناقر بالإصبع من أجل تحريك الكون. وبعدئذ راح يستغني عنه تماماً ولم يعد بحاجة إليه»(٢).

بعد مائة سنة من لحظة ديكارت يجيء كانط لكي يكمل القفزة الفكرية صراحة: أي لكي يمدَّ سلاح الشك المنهجي على مجال الدين أو العقائد المقدسة أيضاً. يقول

---

(١) Descartes, *Discours de la méthode*, op. cit., p. 51.

(٢) انظر نص باسكال في: *De la Renaissance à l'aube des Lumières*, Seuil, Paris, 1997, p. 277.

فيلسوف التنوير الأكبر: «إن قرننا هو بشكل خاص قرن النقد الذي ينبغي أن يخضع له كل شيء. وحده الدين محتجاً بقداسته، والتشريع القانوني متذرعاً بجلالته، يريدان أن ينفذا منه. ولكنهما يثيران عندئذ الظنون والشكوك الحقّة حولهما. ولا يمكنهما أن يحوذا على تقديرنا الصادق لأن العقل لا يقدم هذا التقدير إلا للأشياء التي تقبل بأن يُطبَّق عليها التفحُّص الحر والنقدي»[١].

هكذا نجد الأمور اختلفت من لحظة ديكارت إلى لحظة كانط. فما كان مستحيلاً التفكير فيه، أصبح ممكناً التفكير فيه. وما كان عصياً على النقد (أو يتعالى على كل نقد) أصبح الآن خاضعاً له. هنا تكمن لحظة التنوير الأساسية. هنا تكمن اللحظة التي بدونها لا يمكن أن ينشأ أي تنوير. فلأول مرة أصبحت العقائد الدينية المسيحية، أي قدس الأقداس، عرضة للدراسة العقلانية النقدية[٢]. وهذه اللحظة التنويرية هي التي شكلت فيما بعد أكبر حضارة شهدها التاريخ البشري: قصدت الحضارة الأوروبية الحديثة.

ولكن براعم التنوير الأولى ابتدأت في الواقع قبل كانط، وإن كانت قد نضجت على يديه. فبدءاً من النصف الثاني من القرن السابع عشر، أي بعد موت ديكارت، راح بعض المفكرين الجريئين يطبقون منهجيته على النصوص الدينية نفسها. وكان في طليعتهم بالطبع سبينوزا. ولكنه لم يكن الوحيد. فقد كان هناك البروتستانتي بيير بايل، واللاهوتي ريشار سيمون، والفيلسوف مالبرانش، وجون لوك، وأنطوني كولينز، وجون تولاند، وآخرون عديدون. هؤلاء المفكرون الذين عاشوا أو كتبوا في الفترة الواقعة بين عامي ١٦٨٠ و١٧١٥ هم الذين مهَّدوا لعصر التنوير. ذلك أن أزمة الوعي الأوروبي مع نفسه، أي مع تراثه المسيحي في الواقع، ابتدأت قبل ظهور مفكري التنوير الكبار من أمثال ڤولتير وديدرو، ودالامبير، وروسو، وكانط، . . . إلخ. وينبغي أن نحصر تلك الفترة القصيرة التي سبقت عصر التنوير مباشرة لكي نعرف ماذا حصل فيها بالضبط. من المعلوم أن بول هازار في كتابه الشهير **أزمة الوعي الأوروبي** بنى أطروحته كلها على هذه النقطة، وقال بما معناه: «لقد اندلعت أزمة كبيرة في الوعي الأوروبي، أزمة متموضعة بين عصر النهضة المتولِّدة عنه مباشرة، وبين عصر الثورة الفرنسية الذي مهَّدت له. وهذه الأزمة تمثل أكبر طفرة في تاريخ الفكر البشري. وذلك لأنها قلبت العالم القديم

---

(١) انظر كتاب كانط: Kant, *Critique de la raison pure*, Aubier, Paris, 1997, p. 65

(٢) ولذلك فإن المثقفين العرب الذين يتحاشون هذه النقطة ويعتقدون بإمكانية حصول التنوير في العالم العربي بدون وضع التراث على محك النقد التاريخي الصارم واهمون.

كله، وأحلّت محله عالم الحديث. وقد حصلت معركة كبرى بين الطرفين: أي الطرف العقلاني والطرف الأصولي، لم تشهد لها أوروبا مثيلاً من قبل. وعن هذه المعركة الهائجة تمخّضت الحداثة. فالحداثة القديمة في أوروبا كانت مبنيّة على فكرة الواجب أساساً: أي واجب الإنسان تجاه رجال الدين والملوك وتقديم الطاعة والخضوع من دون سؤال أو مناقشة. وإذ بالفلاسفة الجدد يؤسسون لحضارة جديدة مبنية على فكرة الحقوق: أي حقوق الضمير الفردي، وحقوق النقد، وحقوق العقل، وحقوق الإنسان والمواطن»(١).

هذا هو الرهان الأكبر لتلك المعركة الفكرية التي جرت في أوروبا تحت اسم التنوير. وبالتالي فينبغي أن نتتبّع حلقاتها بشكل دقيق سواء فيما يخص المرحلة التي سبقت التنوير مباشرة ومهّدت لها، أم المرحلة التنويرية ذاتها. وهذا يعني أن الشريحة الزمنية التي سوف تحظى بالاهتمام والأولوية تمتد من الأعوام ١٦٨٠ ـ ١٧١٥ فيما يخص المرحلة الأولى، إلى الأعوام ١٧١٨ ـ ١٨١٥ فيما يخص المرحلة الثانية. كان البروتستانتي الفرنسي بيير بايل(٢) (١٦٤٧ ـ ١٧٠٦) أحد أبطال المرحلة الأولى. وقد عانى وضحّى بالكثير من أجل أفكاره. فالأصولية المسيحية كانت تطارده من مكان إلى آخر وتقضّ مضجعه.

وقد افتخر أحد الأصوليين الكاثوليكيين بما فعله لويس الرابع عشر بالبروتستانتيين وشكره على تنقية فرنسا من الهرطقة والمهرطقين. ورد عليه بيير بايل من منفاه في هولندا قائلاً: «إنها لشتيمة وعار أن يكون المرء كاثوليكياً. وبعد كل ما فعلتموه في المملكة المسيحية التي تفتخرون بأنها مسيحية جداً فإن المذهب الكاثوليكي أصبح مذهب الناس الأشرار»(٣). كان التعصب الديني ضارباً أطنابه آنذاك في فرنسا وكل أنحاء أوروبا. وكان الملك لويس الرابع عشر قد قرر "تنظيف" المملكة الفرنسية من البروتستانتيين طبقاً للشعار المشهور: مذهب واحد، قانون واحد، ملك واحد! وقد أرسل لهذا الغرض الأصوليين المتعصبين الذين هجموا على الأحياء البروتستانتية وهم يصرخون: «اقتلوا! اقتلوا كل من ليس كاثوليكياً. وهكذا راحوا يشنقون الناس نساء

---

(١) انظر كتاب: P. Hasard, *La crise de la conscience européenne*, op. cit., p. 9.

(٢) يعتبر بايل مفكراً تنويرياً قبل مجيء عصر التنوير. ولذلك اعتمد عليه ڤولتير وروسو وغيرهما لاحقاً. وقد دعا إلى حرية الضمير والاعتقاد: أي إلى عدم إجبار أي إنسان على اعتقاد ما لا يريده. وكان ذلك في عصر التعصب المسيحي الشديد. من أهم كتبه **القاموس التاريخي والنقدي** الذي درس فيه العقائد المسيحية دراسة تاريخية وعقلانية مخالفة للدراسة التقليدية والتراثية الراسخة منذ مئات السنين.

(٣) *Ibid.*, p. 93.

ورجالاً، من شعرهم أو من أرجلهم. كانوا يعلّقونهم في السقوف فوق المداخن لكي يحرقوهم على نار بطيئة... وكانوا ينتفون لحى الرجال أو شعر النساء حتى آخر شعرة. وبعدئذ كانوا يرمونهم في النار المتوهجة التي أشعلوها خصيصاً لهذا الغرض، ولا يخرجونهم منها إلا إذا تخلّوا عن معتقداتهم... وفي أحيان أخرى كانوا يربطونهم بحبال ويغطّسونهم في آبار عميقة ويعيدون تغطيسهم مرات ومرات حتى يغيروا مذهبهم...»[1].

نعم هذا ما حصل في أوروبا القرن السابع عشر، بل وحتى الثامن عشر. وهو ليس إلا غيض من فيض مما فعلته الأصولية آنذاك. فهناك مجزرة "سانت بارتيليمي" الشهيرة التي ذهب ضحيتها عدة آلاف من البشر خلال ليلة واحدة فقط، وأصبحت رمزاً على التعصب المذهبي أو الديني. وهناك حرب الثلاثين عاماً بين الكاثوليكيين والبروتستانتيين والتي اجتاحت ألمانيا ومختلف أنحاء أوروبا وأحرقت الأخضر واليابس. وهناك، وهناك... لهذا السبب نهض المفكرون الأحرار الذين راعهم هذا "الإيمان" الذي يقتل. فالأصوليون المسيحيون كانوا يدعون إلى الذبح والاغتيال صراحة، ويبرّرون ذلك بفتاوى دينية مستمدة من لاهوت القرون الوسطى. ولكن بقدر ما كانت جرائم الأصوليين شنيعة ومريعة، بقدر ما كان رد فعل فلاسفة التنوير عميقاً وراديكالياً. نعم لقد نقدوا العقائد اللاهوتية القروسطية حتى استأصلوها من جذورها ولم تقم للأصولية بعدها قائمة في كل أنحاء أوروبا. هنا تكمن عظمة المعركة التي خاضها هؤلاء الفلاسفة على مدار قرنين من الزمن. وسوف نستعرض حلقات هذه المعركة فصولاً فصولاً، على مدار هذا الكتاب. فهم لم يستسلموا للمقادير، ولم يقفوا مكتوفيّ الأيدي أمام ما يجري. ولم يبرِّروه بحجة الالتصاق بالشعب كما فعل أشباه المثقفين العرب الذين أرادوا ركوب الموجة الأصولية... لكأنَّ الارتباط بقضية الشعب يعني النزول إلى مستوى الدهماء والغوغاء ودغدغة العصبيات البغيضة، وليس الارتفاع بالشعب عن طريق التثقيف والتنوير! نعم لقد أعطانا فلاسفة التنوير الأوروبي درساً بليغاً في كيفية مواجهة التعصب والأصولية. ونحن بأمسِّ الحاجة إلى استلهام هذا الدرس ضمن الظروف العصيبة التي نشهدها اليوم.

الأصولية المسيحية في الغرب:

نشأت محاكم التفتيش في أوروبا المسيحية منذ عام ١٢٣٣ بقرار من البابا غريغوريوس التاسع واستمرت حتى القرن الثامن عشر. وبلغت ذروتها في إسبانيا

---

(١) *Ibid.*, p. 76.

الكاثوليكية المتشددة، حيث تم طرد المسلمين العرب حتى بعد أن اعتنقوا المسيحية وتخلوا عن دينهم تحت الضغط. ومحاربة المفكرين والعلماء استمرت أيضاً منذ ذلك الحين وحتى مشارف القرن العشرين. وقد أنشئت لجنة خاصة لتحريم الكتب في الفاتيكان[1]، ومهمتها تكمن في ملاحقة الكتب الفلسفية أو العلمية التي يُشتبه فيها أو في انحرافها عن العقيدة المسيحية الصارمة. هكذا حوربت كتب غاليليو وديكارت وسبينوزا وديدرو وجان جاك روسو وڤولتير وغيرهم كثير. وكان الفلاسفة يطبعون عادة كتبهم في هولندا ـ البلد الأكثر حرية في ذلك الزمان ـ ثم يُدخلونها "تحت المعطف" إلى فرنسا. وبما ان كل ممنوع مرغوب فان الناس كانوا ينكبون على هذه الكتب المحرمة ويبحثون عنها في كل مكان. وقد نشر المؤرخ الأمريكي المعاصر روبير دارنتون[2] عدة أبحاث حول هذا الموضوع الحساس: موضوع الكتب المحرمة وكيفية دخولها سرا إلى المملكة الفرنسية في القرن الثامن عشر.

ويُمكن القول إن هناك مرحلتين أساسيتين للأصولية المسيحية: مرحلة العصور الوسطى، ومرحلة العصور الحديثة. وسوف نفصل الكلام فيهما على التوالي.

أصبحت محاكم التفتيش السيئة الذكر مثلاً يضرب على ذروة التعصب وعدم التسامح.. وكان هدفها محاربة الهرطقة في كل أنحاء العالم المسيحي. والمقصود بالهرطقة هنا أي انحراف، ولو بسيط، عن العقائد المسيحية الرسمية. وقد كلف بها رجال الدين في مختلف المحافظات والأمصار. فكل واحد منهم كان مسؤولاً عن ملاحقة المشبوهين في أبرشيته. وكانت الناس تساق سوقاً إلى محكمة التفتيش عن طريق الشبهة فقط، أو عن طريق وشاية أحد الجيران. كانوا يقدمون المشبوه للاستجواب حتى يعترف بذنبه، فإذا لم يعترف انتقلوا إلى مرحلة أعلى فهددوه بالتعذيب. وعندئذ كان الكثيرون ينهارون ويعترفون بذنوبهم ويطلبون التوبة. وأحياناً

---

(١) أُنشئ مكتب خاص لتحريم الكتب في الفاتيكان في القرن السادس عشر. ولم يُلغَ هذا المكتب إلا عام ١٩٦٥: هذا يعني أن الفاتيكان كان يمنع المسيحيين من قراءة الكتب التي يعتبرها ضارة بالعقول أو خطرة على العقيدة. وقد أُدرجت معظم الكتب الفلسفية والعلمية على لائحة الكتب الممنوعة. ولكنها أصبحت مباحة فيما بعد على اثر انتصار العصور الحديثة على العصور القديمة. ولم يعد أحد يعبأ برأي الفاتيكان فيما يخص هذه النقطة، اللّهم إلا بعض المسيحيين المتزمتين.

(٢) من الممتع والمفيد جدا الاطلاع على كتب هذا المؤرخ المعروف. فهي تعطينا فكرة عن كيفية منع الكتب في أوروبا أثناء العهد الملكي المطلق، وكيف أن التوصل إلى الحرية لم يتم بسهولة كما نتوهم. فأوروبا القديمة كانت تخشى من الكتب وتراقبها مثلنا واكثر. انظر: Robert Darnton, *Edition et Sédition: l'univers de la littérature clandestine au XVIIIe siècle*, Gallimard, Paris, 1991.

كانت تُعطى لهم وينالوا البراءة. ولكن إذا شكّوا في أن توبتهم ليست صادقة عرّضوهم للتعذيب الجسدي حتى ينهاروا كلياً. وإذا أصر المذنب على أفكاره ورفض التراجع عنها فإنهم يشعلون الخشب والنار ويرمونه في المحرقة. وقد قتل خلق كثير بهذه الطريقة الوحشية التي أصبحت علامة دالة على العصور الوسطى.

ويقال إن عدد الضحايا الذين ماتوا بهذه الطريقة يتجاوز عشرات الألوف، بل ومئات الألوف في كل أنحاء العالم المسيحي. ومن أشهر الذين ماتوا حرقاً المصلح التشيكي المشهور يوحنا هوس،(١) وكان راهباً مشهوراً بإخلاصه وتقواه واستقامته الأخلاقية. كما كان يحتل ارفع المناصب الأكاديمية بصفته عميدا لجامعة براغ في بداية القرن الخامس عشر. ولكنهم حقدوا عليه لأنه كشف عن التجاوزات التعسفية التي ترتكبها الكنيسة بخروجها عن مبادئ الدين. كما ونبه إلى انحراف بعض القساوسة والمطارنة عن واجبهم الحقيقي واهتمامهم بمصالحهم الشخصية واستغلالهم المادي للناس البسطاء، وقد التم حوله ناس كثيرون بعد أن أحسوا بصدقه وإخلاصه. وعندئذ رأت فيه الكنيسة الكاثوليكية خطراً عليها فأصدرت فتوى بتكفيره بتهمة الزندقة، وعلى الرغم من انهم أعطوه الأمان بعد أن استدعوه للمحاكمة إلا انهم غدروا به فاعتقلوه والقوه طعمة للنيران في نفس اليوم، أي بتاريخ ٦ يوليو من عام ١٤١٥.

ولكن المبادئ الإنجيلية شيء والتطبيق شيء آخر، على الأقل في تلك الفترة المظلمة من حياة المسيحية الأوروبية. ومن أهم الذين مثلوا أمام محاكم التفتيش الفيلسوف الإيطالي جيوردانو برونو(٢) والعالم الشهير غاليليو، بل إن كوبرنيكوس القائل بدوران الأرض حول الشمس لم ينج منها إلا بسبب حذره الشديد. فقد أجّل نشر كتابه الذي يحتوي على نظريته الجديدة حتى يوم وفاته بالضبط ! فماذا يستطيعون أن يفعلوا به بعد أن مات أو وهو على فراش الاحتضار؟.. ولكن لم يكن هذا حظ برونو المسكين. وأصبح جيوردانو برونو مثلاً يُضرب على الاستشهاد في سبيل الحقيقة وحرية الفكر وأصبح منارة مشعة على مدار التاريخ الأوروبي. ومات الأصوليون الظلاميون وبقي اسمه يلمع على صفحة التاريخ. وأما العالم الشهير غاليليو فقد كان مهدداً بنفس المصير لولا انه استدرك الأمر في آخر لحظة وقبل بالتراجع عن نظريته المشهورة.

---

(١) يوحنا هوس (J. Huss 1415 - 1273): كان راهباً تقياً ومصلح ديني تشيكي اتهم بالهرطقة وأعدم حرقاً على طريقة محاكم التفتيش. وقد سبق لوثر إلى الإصلاح الديني بحوالى المائة سنة. ولكنه جاء قبل الأوان كما يقال ففشل وقُتل. وأما لوثر فجاء في اللحظة المناسبة ولذلك نجح. ولكن هناك علاقة وثيقة بينهما أو بين أفكارهما الإصلاحية إن لم نقل الثورية.

(٢) راجع صص ١٢٣ ـ ١٢٨ من هذا الكتاب.

وهكذا عفوا عنه. ولم ينفذوا فيه حكم الإعدام. ثم أحيل إلى الإقامة الجبرية في ضواحي فلورنسا حيث أتيح له أن يكمل بحوثه حتى وهو تحت المراقبة. ولم تعترف الكنيسة الكاثوليكية بغلطتها في حق غاليليو إلا بعد مرور اكثر من ثلاثمائة سنة على محاكمته! وقد استمرت محرقة محاكم التفتيش موقدة حتى القرن السابع عشر، بل وحتى الثامن عشر. ولم ينطفئ أوارها إلا بعد أن انتصر عصر التنوير على عصر الظلام وضيق الأفق. نضرب على ذلك مثلاً حادثة شهيرة حصلت في عز عصر التنوير لشخص يدعى "دو لابار"، فقد قطعوا يده لأنه كسر الصليب واقتلعوا لسانه ثم احرقوه أخيراً.. وكان شاباً مراهقاً لا يتجاوز عمره التاسعة عشرة. وقد استغل ڤولتير هذه القضية وهاجم الأصوليين المسيحيين هجوماً شديداً كما سنرى لاحقاً[1]. ومن الأمثلة الأخرى الشنيعة على الظلامية المسيحية ما حصل للفيلسوف ميشيل سيرفيه الذي أحرقوه حياً في جنيف بتهمة التشكيك بعقيدة التثليث، وهي من العقائد الأساسية في المسيحية. فبمجرد أن شكك بصحتها ألقي طعمة للنيران ولم يشفع له علمه ولا فلسفته ولا إنسانيته.

وأما عن محاكم التفتيش الإسبانية فحدث ولا حرج! فعندما استسلمت مملكة غرناطة (وهي أخر دولة إسلامية في إسبانيا) عام ١٤٩٢، وعدوا المسلمين بالسماح لهم بممارسة شعائرهم الدينية مقابل خضوعهم للسلطة الجديدة. ولكنهم سرعان ما نقضوا هذا الوعد وراحوا يلاحقونهم. ووضعتهم الملكة الشهيرة ايزابيل أمام خيارين لا ثالث لهما: إما اعتناق المسيحية، وإما الطرد من البلاد. وقد اضطر قسم كبير منهم لاعتناق الدين الغالب من اجل البقاء على قيد الحياة. ولكن مع ذلك ظلوا يلاحقونهم ويشتبهون بهم وبأنهم يمارسون شعائرهم الإسلامية سراً واتهموهم بالزندقة وأشعلوا المحرقة لمعاقبتهم جسدياً. ولكن حتى هذا الحل لم ينجح كلياً في حل المشكلة الإسلامية في إسبانيا، فكان أن لجأوا إلى الطرد الجماعي[2]. ففي عام ١٦٠٩ ـ ١٦١٠ تم طرد ما لا يقل عن ٢٧٥ ألف شخص إلى البلدان الإسلامية المجاورة كالمغرب وتونس والجزائر بل وبعض البلدان المسيحية الأخرى. وهكذا تم حل المشكلة عن طريق الاستئصال الراديكالي.

الأصولية المسيحية والعصور الحديثة:

ننتقل الآن إلى ما حصل بعد عصر النهضة والإصلاح الديني في القرن السادس

(١) راجع صص ٢١٨ ـ ٢١٩ من هذا الكتاب.

(٢) للمزيد من الاطلاع حول هذه النقطة نحيل القارئ إلى المرجع التالي: جاكلين مارتان باجنوديز: **محاكم التفتيش: الأسطورة والحقيقة**. *Inquisition: Mythes et réalités*, Paris, 1992, pp. 97 ff.

عشر. فمنذ تلك الفترة يؤرخ عادة للعصور الحديثة. نقول ذلك على الرغم من أن هذه العصور لم تنتصر حقيقة إلا بعد مائتي سنة: أي في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل التاسع عشر. عندئذ حصلت القطيعة الإبستمولوجية (أو المعرفية) الكبرى بين العصور الوسطى والعصور الحديثة. بعد اندلاع حركة الإصلاح الديني وحركة النهضة في القرن السادس عشر اصبح العدو الأول لروما والفاتيكان شخصان اثنان هما: البروتستانتي والنهضوي. بمعنى آخر اصبح لوثر[١] هو العدو، وكذلك إيراسموس[٢] زعيم عصر النهضة. ولذلك أطلق البابا فتواه الشهيرة بتكفير لوثر وفصله من الكنيسة عام ١٥٢١.

وبدءاً من تلك اللحظة انقسم العالم المسيحي في أوروبا إلى قسمين: قسم كاثوليكي وقسم بروتستانتي. ودارت بينهما المعارك والحروب على مدار مائتي سنة تقريباً. وهي حروب المذاهب الشهيرة التي ذهب ضحيتها عشرات الآلاف، بل ومئات الآلاف من القتلى. وبلغت هذه الحروب ذروتها في فرنسا في الفترة الواقعة بين عامي ١٥٦٢ و١٥٩٨. فقد هاجت الجماهير الكاثوليكية على أفراد الأقلية البروتستانتية ومزقتهم إرباً في مختلف المدن والأرياف الفرنسية، كما ذكرنا سابقاً[٣].

وفي أواخر القرن السادس عشر تمت ملاحقة كتب إيراسموس ولوثر وأدرجت في قائمة الكتب الممنوعة (أو المحرمة)، بل وأحرقت في الساحات العامة. وفي القرن السابع عشر حصل الشيء نفسه لكتب ديكارت التي اعتبرت خارجة على الدين. وأما الفيلسوف سبنيوزا فقد عانى من التعصب اليهودي والمسيحي في آن معاً. فقد حاول أحد اليهود المتعصبين اغتياله، ولكن ضربة الخنجر لم تمزق إلا معطفه السميك لحسن الحظ. وأما في القرن الثامن عشر، فإن المعركة اندلعت على المكشوف بين فلاسفة التنوير وبين زعماء الأصولية المسيحية. وكانت معركة ضارية استخدمت فيها كافة الأسلحة من فكرية وغير فكرية. وتُوّجت أخيراً بانتصار عصر التنوير على الظلامية

(١) مارتن لوثر (١٤٨٣ ـ ١٥٤٦): هو زعيم الإصلاح الديني في ألمانيا وعموم أوروبا. استطاع أن يهز الاستبداد المسيحي من جذوره وان يفتح الآفاق لإيمان جديد يليق بالعصور الحديثة. ولذا يعتبره الألمان الشخصية الأهم في تاريخهم كله. فقد استطاع تأسيس دين جديد هو البروتستانتية.

(٢) عن إيراسموس (١٤٦٩ ـ ١٥٣٦)، يُراجع الفصل الثاني من هذا الكتاب، ص ٩٩ ـ ١٢٣.

(٣) وقد اعتذر البابا يوحنا بولس الثاني للبروتستانتيين عن مجزرة سانت بارتيليمي واعترف ضمنياً بالتعصب الكاثوليكي والأعمال الوحشية التي ارتكبوها بحق إخوانهم. فعلى الرغم من انهم جميعاً مسيحيون، إلا أن الحزازات المذهبية كانت شديدة بينهم، ولكن البروتستانتيين فعلوا الشيء ذاته مع الكاثوليك في البلدان التي كانوا يمثلون فيها الأغلبية. فالتعصب إذن يجيء من جهتين لا من جهة واحدة.

المسيحية. وهكذا انتصرت القوى الجديدة الصاعدة على القوى القديمة الماضوية. وبدءاً من تلك اللحظة انطلقت أوروبا وأقلعت حضارياً بسرعة مذهلة وسيطرت على العالم. ولكن هذا لا يعني ان القوى الأصولية قد سلمت نفسها بسهولة. فالواقع أنها ظلت تحارب قوى الاستنارة وتحاول عرقلة التقدم طيلة القرن التاسع عشر وحتى مشارف القرن العشرين. والدليل على ذلك ما حصل للأب ألفريد لوازي[1] الذي فصل من كل مناصبه الجامعية بسبب آرائه الجريئة. فعلى الرغم من انه رجل دين مؤمن إلا أن الأصوليين لم يستطيعوا تحمل استنارته الفكرية وسعة أفقه واطلاعه. ومن المعلوم انه كان قد تزعم في فرنسا تلك الحركة الشهيرة المدعوة: بالحركة الحداثية Le modernisme. فقد حاول تطبيق المنهج التاريخي على النصوص المسيحية الأساسية وأضاءها من الداخل بشكل لم يسبق له مثيل من قبل. واثبت أن عيسى ابن مريم هو نبي فقط ولا يتصف بصفة الألوهية التي تتجاوز النبوة كما يزعم المسيحيون. فقامت الدنيا عليه ولم تقعد، فترك باريس وهاجر إلى الريف معزولاً ومنبوذاً. ثم أصدر البابا قرار تكفيره وفصله من الكنيسة عام ١٩٠٨. وأصدر البابا بيوس العاشر عندئذ قراراً بإدانة الاشتراكية والليبرالية والديمقراطية وحقوق الإنسان ومجمل الأفكار الحديثة، واعتبرها كفراً ما بعده كفر.

وهكذا اندلع الصراع من جديد بين الحداثة الفكرية الصاعدة وبين الأصولية المسيحية المتشددة. ولم يحسم هذا الصراع إلا عام ١٩٦٢ عندما انعقد المجمع الكنسي الشهير باسم الفاتيكان الثاني. فقد شعر المسيحيون عندئذ انه لا جدوى من مناطحة العصر إلى ما لا نهاية، وانهم سوف يخسرون آخر مواقعهم إذا ما استمروا على خط التشدد والتزمت. وهكذا اعترفوا لأول مرة بشرعية المنهج التاريخي والتأويل الحديث للدين. كما وقدموا تنازلات أخرى عديدة لأفكار وتوجهات العصور الحديثة[2]. وهكذا توصلوا إلى صيغة تصالحية بين المسيحية والحداثة، صيغة توفيقية

---

(١) ألفريد لوازي (١٨٥٧ ـ ١٩٤٠) Alfred Loizy: كان زعيما للتفسير الديني الحديث في فرنسا وأستاذا لشرح الكتاب المقدس في المعهد الكاثوليكي بباريس. ولكنهم فصلوه من منصبه بتهمة الزندقة، فعُين أستاذاً لتاريخ الأديان في الكوليج دوفرانس، وهي أعلى مؤسسة علمية في فرنسا (أعلى من السوربون).

(٢) من أهم هذه التنازلات نذكر الاعتراف بالحرية الدينية وأنه لا يمكن إجبار أي شخص على الإيمان غصباً عنه. ومنها الاعتراف بالتعددية الدينية والمذهبية والتخلي عن المقولة اللاهوتية الشهيرة التي استمرت ألفي سنة تقريباً والتي تنص على ما يلي: خارج الكنيسة الرومانية البابوية الكاثوليكية المقدسة لا نجاة للإنسان في الدار الآخرة ولا مرضاة عند الله. وهي مقولة تدين ليس فقط الأديان الأخرى كاليهودية والإسلام وإنما أيضاً المذاهب الأخرى غير الكاثوليكية وبخاصة المذهب البروتستانتي.

تُعطي كل ذي حق حقه. ولكن بقيت هناك نواة متشددة ترفض مقررات هذا المجمع الكنسي الجريء وتصر على مواقعها التقليدية. واندلع الصراع عندئذ بين المسيحيين أنفسهم: أي بين الاتجاه الليبرالي التحديثي/ والاتجاه الأصولي المنغلق. ولا يزال هذا الصراع دائراً حتى اليوم وإنْ كانت الغلبة قد تحققت للاتجاه الأول. والواقع إنه لولا تطور المجتمعات الأوروبية على كافة الأصعدة من علمية وتكنولوجية واقتصادية وارتفاع مستوى المعيشة لما استطاع الاتجاه العقلاني أن ينتصر على الاتجاه السلفي المتشدد. هكذا نجد أن هذه المعركة، أي معركة الأصولية، قد استغرقت من أوروبا مدة ثلاثمائة سنة حتى حُلت مما يدل على مدى صعوبتها ووعورتها وخطورتها. ولولا انتشار العقلانية والروح العلمية في أوساط واسعة من المسيحيين الأوروبيين لما استطاع خط التقدم والتنوير أن ينتصر أخيراً.

الأصولية المسيحية والتنوير الأوروبي:

نحن نتخيل أن المجتمعات الأوروبية خالية من الدين تماماً، وأنها كانت دائماً هكذا: ملحدة، علمية، تكنولوجية، لا تؤمن بأي شيء يتجاوز الماديات. ثم نتوهم أن حداثتها كانت قد نشأت وتطورت خارج كل علاقة مع الدين: لكأنها نبتت من الفراغ، أو في الفراغ، أو على الفراغ. ثم نتوهم أن الدين كان دائماً هامشياً ومقلّصاً في هذه المجتمعات التي تختلف جذرياً عنا: لكأنها من جنس، ونحن من جنس آخر، أو لكأننا لا ننتمي إلى نفس الجنس البشري! من أين جاءتنا هذه الصورة اللاتاريخية عن تشكل الحداثة الأوروبية؟ كيف حصلت تلك القطيعة المرعبة بيننا وبينهم؟ ولماذا لا نكرس كتباً عديدة لدراسة الصراع الحامي الذي جرى بين العلمانيين والأصوليين داخل هذه المجتمعات بالذات. أعتقد أن التفاوت التاريخي الذي يفصل بين المجتمعات الأوروبية والمجتمعات الإسلامية والذي يتجاوز المائتي سنة هو السبب في هذا التوهم. إذا لم نعد إلى الوراء قليلاً، أو أكثر من القليل، فإننا لن نفهم قصة ذلك الصراع الملحمي الذي جرى على الأرض الأوروبية وأدى إلى تشكيل هذه الحضارة الحديثة التي نشهدها بأم أعيننا اليوم. فإذا ما فهم السبب بطل العجب. ولن يفهم السبب قبل أن نقدم صورة تاريخية ـ أي واقعية ـ عن أكبر مغامرة شهدها العقل البشري حتى الآن: أقصد مغامرة الحداثة في علاقتها الجدلية أو الصراعية مع الكنيسة والأصولية المسيحية. إني لا أدعو إلى ذلك من أجل تقليدها بشكل حرفي، وإنما من أجل استخلاص الدروس والعبر. ولكن إذا كنت ضد التقليد الحرفي أو العبودي، فأنا أيضاً ضد الرفض الأعمى لكل تقليد واستفادة من تجربة الأمم المتقدمة.

لماذا يشعر المثقف العربي بالغربة عندما يحتك بنصوص فلاسفة الغرب المعاصرين وبمشاكلهم وإشكالياتهم ومصطلحاتهم؟ لأن إشكالية الدين غائبة عنها تماماً. ولماذا يشعر بالألفة والمودة عندما يعود مائتي سنة إلى الوراء ويحتك بنصوص أسلافهم من أمثال سبينوزا، وڤولتير، وروسو؟ لأن الدين يقع في الصميم من اهتماماتهم. كانت مسألة الأصولية، والتسامح، والفهم الحديث للدين، والتعصب، والحروب المذهبية، هي الشغل الشاغل لفلاسفة أوروبا في تلك الفترة. ولكنها حُلَّت فيما بعد، ولم تعد تعني شيئاً يذكر بالنسبة لفلاسفة الغرب المعاصرين، لقد أصبحت من مخلفات التاريخ. هذه الهوَّة التاريخية التي تفصل بين تطور مجتمعاتهم وتأخر مجتمعاتنا هي التي تمنعنا من المعاصرة الفكرية معهم على الرغم من المعاصرة الزمنية. إذا لم نأخذ هذه النقطة بعين الاعتبار فإننا لن نفهم شيئاً على الفكر الأوروبي، ولا على الفكر الغربي. لذلك أستهجنُ موقف المثقفين الأوروبيين الذين يتهموننا بالتعصب والتزمت، وينسون كم عانوا هم من تعصب تراثهم ورجال دينهم قبل مائتي سنة أو ثلاثمائة سنة. من السهل أن تضحك على الآخرين أو تستهزئ بهم بعد أن تكون قد سوَّيت مشكلتك مع نفسك وأصبحت قوياً، ناجحاً، متفوقاً. ولكني أستغرب في ذات الوقت موقف المثقفين العرب الذين يعتقدون أن بإمكاننا أن نتوصل إلى الحداثة الحقيقية (أو الحريات الديموقراطية والتعددية الروحية والسياسية) من دون أن نخوض معركة الصراحة مع الذات التراثية.

لكن لندع كل ذلك جانباً الآن، ولنهتمّ بقصة ذلك الصراع الذي جرى على الأرض الأوروبية قبل ثلاثة قرون واستمر فصولاً متتالية حتى مطلع هذا القرن تقريباً. بل ولم يحسم بشكل نهائي إلا في الستينات من القرن العشرين، بالنسبة للتيار المسيحي. فمن المعلوم أن هناك مراجعة للحل الذي توصلت إليه أوروبا فيما يخص الدين والتنوير وذلك ضمن منظور ما بعد الحداثة. وسوف نتعرض إلى ذلك في وقته. فليس من السهل الحسم في هذه القضية، وإن كانت عقدة العقد قد انحلَّت فيما يخص الفكر الأوروبي والحياة الأوروبية وما تبقى ليس إلا تحسينات للحل أو إضافات إليه.

يتفق الباحثون على أن المجتمعات الأوروبية الحديثة هي وليدة عصر التنوير. صحيح أن براعم الحداثة ـ أو الاستيقاظ ـ كانت قد ابتدأت مع عصر النهضة والإصلاح الديني في القرن السادس عشر، ولكن حسم القطيعة مع القرون الوسطى لم يتم إلا في القرن الثامن عشر. وهذا أكبر دليل على مدى خطورة الصراع مع الذات الداخلية، ومدى صعوبة حسمه. ولكنه إذا ما نجح في نهاية المطاف فإنه سيعود بالخير العميم على الجميع. ويرى بول هازار في أطروحته الشهيرة أن الوعي الأوروبي كان قد دخل

في أزمة حادة مع نفسه بدءاً من الثلث الأخير من القرن السابع عشر، وأن أفكار التنوير كانت قد زُرعت في الفترة الواقعة ما بين عامي ١٦٨٠ و١٧١٥. عندئذ اندلع الصراع الهائج بين فلاسفة التنوير ومفكري الأصولية المسيحية، واستخدمت فيه كافة الأسلحة، من فكرية وغير فكرية. وكان أبطال هذا الصراع أشخاص من نوع سبينوزا، وبيير بايل، وبوسّويه[١] (زعيم الأصولية الفرنسية)، وغيرهم كثير. وبالتالي فعندما جاء ڤولتير وديدرو وروسو في القرن الثامن عشر وجدوا الأرضية ممهَّدة أمامهم، فراحوا يسيرون على نفس الخط حتى انتصر التنوير في النصف الثاني من ذلك القرن. في الواقع أن بوسّويه كان قد أحس بخطر الأفكار الجديدة على الاعتقاد التقليدي فكتب يقول منذ عام ١٦٨٧: «إني لألمح في الأفق معركة كبرى تُحضَّر ضد الكنيسة وذلك تحت اسم الفلسفة الديكارتية. فبحجة أنه لا ينبغي أن نعتقد بشيء إلا إذا تمت البرهنة عليه بشكل واضح، فإنهم يشككون بكل شيء ويهاجمون التراث...»[٢].

ثم يصبُّ جام غضبه على سبينوزا الذي ينكر المعجزات ويريد أن يخضع اللّه لقوانين الطبيعة! يقول بالحرف الواحد: «إن إله موسى قادر على كل شيء. فهو يحل ويعقد كما يشاء ويشتهي. إنه يعطي القوانين للطبيعة، وينقض هذه القوانين متى يشاء. فهو الذي يصنع المعجزات المدهشة ويجبر الطبيعة على أن تخرج عن قوانينها الأكثر ديمومة وثباتاً، وذلك لكي يذكّر الناس الذين نسوه بوجوده. إنه يفعل ذلك لكي يثبت أنه السيد المطلق للكون، وأن إرادته هي الرابطة الوحيدة التي تمسك نظام العالم...»[٣]. ولكن سبينوزا لم يكن ينكر وجود اللّه أبداً. فقط كان يقول بأن اللّه يتجلّى من خلال قوانين الطبيعة، وليس بحاجة إلى نقضها لكي يثبت وجوده. هكذا أخذ تصوران مختلفان للدين يقفان أمام بعضهما البعض: الأول راسخ الجذور ويتجسد في الأصولية المسيحية؛ والثاني حديث العهد ويرتكز على المرجعية الديكارتية ونشأة العلم الحديث. بالطبع فإن موازين القوى كانت مختلّة آنذاك تماماً لصالح بوسويه ضد

---

(١) بوسويه Bossuet هو المضاد لبايل تماماً، وقد عاش في نفس العصر (١٦٢٧ - ١٧٠٤). وكان من ألد أعداء البروتستانتيين ومن الداعين إلى طردهم من المملكة الفرنسية لكيلا يبقى فيها إلا أتباع الدين الحق: أي المذهب الكاثوليكي. فالهراطقة لا مكان لهم في أرض الكنيسة الكاثوليكية. كان مقرباً من لويس الرابع عشر ومربّياً لوليّ العهد. كان يحاول التوفيق بين العقل والإيمان ضمن إطار الأرثوذكسية الصارمة التي لا يحيد عنها شعرة واحدة. وكان مضاداً لتطبيق المنهج التاريخي على الكتابات المقدسة. وقد اشتهر بجمال أسلوبه وقوة شخصيته.

(٢) انظر كتاب جورج غوسدروف Georges Gusdorf, *Dieu, la nature, l'homme au siècle des lumières*, Payot, Paris, 1972, p. 42.

(٣) انظر كتاب بول هازار: Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne*, op. cit., p. 194

سبينوزا. ولكن الموقف الجديد أخذ يكسب المواقع بالتدريج حتى انتصر في نهاية المطاف.

إن هذه المعركة ليست بين الإيمان والإلحاد كما يتوهم البعض، وإنما بين الإيمان التقليدي والإيمان الجديد: أي بين الإيمان القائم على التسليم والتصديق بشكل مسبق والإيمان القائم على العقل والتبصُّر والعلم. ولهذا السبب رأى فيه بوسويه، زعيم الأصولية المسيحية، خطراً كبيراً على مواقعه. يقول منّدداً: «ما أشد احتقاري لهؤلاء الفلاسفة الذين يقيسون تدابير اللّه ومخططاته في الكون على هوى فكرهم! فهم يعتبرونه المهندس العام للكون، وبقية الأشياء تتطور كما تريد وتشتهي طبقاً لقوانينها الخاصة...»[1]. ولا يوفِّر بوسويه من هجومه حتى الأب مالبرانش، على الرغم من أنه رجل دين مثله. صحيح أنه يعترف بأنه شخص متواضع وذو مقاصد طيبة، ولكن أتباعه يسيرون مباشرة نحو الهرطقة. لماذا؟ لأنه يتَّبع منهجية ديكارت في التفسير العقلاني للأشياء وينكر ما هو خارق للطبيعة (أي المعجزات). ثم يصل بوسويه أخيراً إلى ديكارت نفسه، أستاذ هذه المدرسة كلها، ويقول بأنه يجد في فلسفته ثلاثة أشياء: الشيء الأول هو بعض المحاجات العقلانية التي يمكن استخدامها لمحاربة الملاحدة والزنادقة. وهو الشيء الإيجابي الوحيد. وأما في الشيء الثاني فنجد نظريات فيزيائية يمكننا أن نتبنّاها أو لا نتبنّاها. وهي على أية حال لا أهمية لها لأنها لا علاقة لها بالدين لا من قريب ولا من بعيد. وأما الشيء الثالث فهو الخطير لأنه يهدد الإيمان. وبالتالي فمن رحم هذه الفلسفة القائمة على الشك سوف تخرج الهرطقة. هذا يعني أن انعكاساتها على العقائد التي ورثناها عن آبائنا وأجدادنا سوف تكون سيئة فعلاً. فالفلسفة الديكارتية قائمة على النقد والتمحيص الشديد. وهذا النقد قد لا يقف عند حد، وقد يصل إلى الدين. وهنا وجه الخطر والخطورة.

في الواقع إن مخاوف بوسويه لا يمكن تجاهلها تماماً. فبعضهم قد يغترّ بالعلم والعقل أكثر مما يجب ويهمل الدين والإيمان أو يستخف بهما. وهذا ما حصل فيما بعد عندما نشأ تيار إلحادي ومادي صرف. وتحققت عندئذ مقولة العالم لويس باستور: «القليل من العلم يبعد عن اللّه، والكثير منه يعيد إليه». ولكن التيار الإيماني الحديث استمر وترعرع، وليس فقط التيار الإلحادي. وبالتالي فإن الخطر على الأصولية المتزمتة لا يجيء من جهة الإلحاد بقدر ما يجيء من جهة الإيمان المنفتح، الواسع، القائم على العلم الراسخ. إن أزمة الأصولية المسيحية، وكل الأصوليات، هي أنها تخلط بين

---

(١) *Ibid.*, p. 195.

نفسها وبين اللّه، وتعتبر ذاتها الطريق الوحيد والإجباري إلى اللّه. إنها لا تستطيع أن تفهم أنه يمكن أن يوجد طريق آخر للتديُّن وفهم النصوص أو تأويلها. يقول المفكر الفرنسي المعاصر جورج غوسدروف بهذا الصدد ما يلي: «في النظام المسيحي التقليدي كانت المؤسسة الكهنوتية هي المحل الوحيد لإقامة العلاقة بين الإنسان واللّه. وكان ينبغي على هذه العلاقة أن تتجسد من خلال نظام المراتبيات الهرمية للكنيسة بشكل إجباري. كانت الكنيسة هي وسيلة التوصل إلى التعالي، ولكنها أصبحت فيما بعد غاية بحد ذاتها. وهكذا خلعت القدسية على نفسها، وطابقت بين ذاتها وبين الحقيقة الإلهية على الرغم من أنها مؤسسة بشرية. وأصبح من المستحيل التفريق بين خدمة اللّه وخدمة الكنيسة. إن النزعة الاكليروسية تظل إغراء مستمراً بالنسبة لأولئك الذين يمتلكون سلطة التقديس: أي رجال الدين. وهكذا راح رجال الدين يخلطون بين رغباتهم ومطامحهم الشخصية، وبين القداسة الإلهية»[1]. وانطلت هذه الحيلة على عامة البشر فلم يعودوا يستطيعون التمييز بين رجال الدين وبين الدين نفسه... فقد يكون رجل الدين شخصاً نزيهاً، أميناً، يطبق المبادئ القويمة للدين. وقد يكون شخصاً انتهازياً وجشعاً لا يفكر إلا في إشباع مصالحه الخاصة.

مهما يكن من أمر فإن هزيمة الأصولية المسيحية أو تراجعها في الغرب لا يمكن فهمه إلا ضمن الإطار العام للتطور التاريخي. فقد لعبت عدة عوامل في هذه الهزيمة، وليس عامل واحد فقط، نذكر من بينها: محاكم التفتيش السيئة الذكر والتي لاحقت العلماء والفلاسفة طيلة عدة قرون وأحرقت كتبهم أو وضعتها على قائمة المحرمات. وقد حرقت محاكم التفتيش الإسبانية وحدها مائة ألف شخص ما بين عامي ١٤٨٠ و١٨٣٤!...

وهناك أيضاً الحروب المذهبية الطاحنة التي جرت بين الكاثوليكيين والبروتستانتيين على مدار القرنين السادس عشر والسابع عشر. وقد ذهب ضحيتها ملايين البشر في ألمانيا وفرنسا وإنجلترا وعموم أوروبا. وكان رجال الدين في كلتا الجهتين يخلعون المشروعية الإلهية على هذه الحروب على الرغم من أن الجميع مسيحيون!... فكل طرف كان يتهم الطرف الآخر بالزندقة والكفر ويبيح دمه بالتالي. وقد أدت هذه الحروب إلى اشمئزاز الناس من الأصوليين المتطرفين الذين لا يتورعون عن الدعوة إلى القتل والذبح والاغتيال. ودفعت الكنيسة المسيحية ثمن ذلك غالياً فيما بعد عندما انصرف الناس عنها وأداروا ظهرهم لها ودخلوا أفواجاً أفواجاً في عصر العلم والعقلانية.

---

(١) انظر كتاب جورج غوسدروف السالف الذكر، *Dieu, la nature...*, op. cit., p. 43

وهناك سبب ثالث لا يمكن الاستهانة به ألا وهو: ولادة الحضارة الصناعية والعلمية في القرن الثامن عشر وتطورها المتسارع والمطرد بدءاً من ذلك الوقت وحتى يومنا هذا. فقد أدت هذه الحضارة إلى بلورة ثقافة دنيوية علمية تنافس الثقافة الكنسية التي كانت مسيطرة على العقول طيلة قرون وقرون. وأدت هذه الثقافة الحديثة إلى تراجع الأصولية شيئاً فشيئاً حتى انقرضت تقريباً. ورافق كل ذلك انبثاق تأويل جديد للدين قائم على نور العقل والثقة بالعلم وإمكانيات الإنسان. وأدى ذلك إلى انهيار التأويل الأصولي القائم على الخوف والرعب. وهنا يكمن الانقلاب الأساسي الذي شهدته أوروبا بعد مخاضات عديدة واختلاجات هائجة. فقد توصلت أخيراً إلى تديُّن قائم على الحرية والحب والانخراط في العالم. وحلَّ ذلك محل التديُّن القروسطي القائم على الإكراه والقسر والانهزام أمام العالم.



الفصل الرابع

روّاد التنوير الأوائل

بايل، غاليليو، بوسويه

بيير بايل (١٦٤٧ ـ ١٧٠٦):

يعتبر بيير بايل مثلاً ساطعاً على أزمة الوعي الأوروبي الشهيرة التي اندلعت في المنعطف التاريخي الفاصل بين القرنين السابع عشر والثامن عشر. فهذا الوعي راح يشك في عقيدته الدينية التي ارتكبت باسمها المجازر والحروب الأهلية، ولكن من دون أن يستطيع التخلي عنها دفعة واحدة لأنها راسخة في أعماق أعماقه. من هنا حيرته وعذابه وتخبطه لفترة طويلة من الزمن قبل أن يستطيع التوصل إلى فهم آخر للرسالة الدينية غير الفهم الأصولي المتزمت والسائد منذ مئات السنين. على هذا النحو ينبغي أن نفهم أزمة المفكرين الأوروبيين في تلك الفترة والجهود المضنية التي بذلوها من أجل التوصل إلى الحقيقة والنور. من هؤلاء المفكرين بيير بايل الذي ذكرناه سابقاً والذي نسيه الفرنسيون الآن نسبياً على الرغم من أنه كان الممَهِّد لڤولتير باعتراف الجميع. فما هو سبب الإهمال يا ترى؟ في الواقع إن المماحكات المذهبية بين البروتستانتيين والكاثوليكيين لم تعد تعني شيئاً يذكر بالنسبة للفرنسي المعاصر، لأنه تجاوز الإشكالية الطائفية تماماً وأصبحت من مخلفات الماضي فيما يخصه. ونحن نغطس ثلاثمائة سنة في الزمن إلى الوراء لكي نلتقي بالجيل الذي عانى من مشكلة الأصولية والأصوليين. لهذا السبب قلت أكثر من مرة بأني معاصر للجيل الأوروبي الذي مات قبل ثلاثة قرون أكثر مما أنا معاصر للجيل الحالي. فهناك فرق بين المعاصرة الفكرية والمعاصرة الزمنية. وبالتالي فنحن أقرب من حيث المعاصرة الفكرية إلى بيير بايل حتى وإنْ كانت تفصلنا عنه ثلاثة قرون، وأبعد ما نكون عن سارتر أو دريدا أو فوكو أو دولوز أو

هابرماس على الرغم من أنهم يعاصروننا زمنياً، أو يعيشون بيننا الآن.

ولد بيير بايل في مدينة صغيرة تقع في جنوب فرنسا وتبعد كثيراً عن باريس. وكان عصامياً اعتمد على نفسه من أجل نيل الثقافة والعلم. فقد كان محباً للمطالعة، ولذلك راح يقرأ بنهم الفيلسوف مونتيني أو الشاعر بلوتارك، أو مؤلفات اللاهوتيين البروتستانتيين في القرن السادس عشر. وأحس بايل منذ البداية بأنه ينتمي إلى أقلية محتقرة ومضطهدة هي الأقلية البروتستانتية. ولكنه فاجأ الجميع عام ١٦٦٩ عندما ذهب إلى مدينة تولوز وسجل نفسه في كلية اليسوعيين: أي الإخوان الكاثوليك المتشددين. وكانت المفاجأة أكبر عندما غير مذهبه واعتنق مذهب الأغلبية الكاثوليكية. فهل فعل ذلك خوفاً من الاضطهاد والنبذ، أم أنه اقتنع بمحاجات العلماء الكاثوليكيين بعد أن قرأ مجادلاتهم مع البروتستانتيين؟ البعض يقول بأنه فعل ذلك من أجل مصلحة شخصية. فاعتناقه لمذهب الأغلبية يزيح عنه نير الاضطهاد ويفتح أبواب المستقبل أمامه. ولكنه يفصله بالطبع عن عائلته وبخاصة في عصر احتدام العصبيات المذهبية والطائفية.

مهما يكن من أمر، ومهما تكن البواعث التي دفعته إلى تغيير مذهبه، فإنه راح يدرس الفلسفة في معهد اليسوعيين بتولوز. وهناك تعرف على الفلسفة السكولائية، أي المدرسانية القروسطية التي كانت لا تزال سائدة في جميع مدارس فرنسا، على الرغم من ظهور الفلسفة الديكارتية الحديثة. فالفلسفة الجديدة لا يمكن أن تحل في طرفة عين محل الفلسفة القديمة الراسخة منذ مئات السنين. في الواقع إن الفلسفة السكولائية هي الفلسفة الأرسطوطاليسية بعد أن دُجِّنت من قبل المسيحية في القرون الوسطى وذلك على يد القديس توما الاكويني. وكانت تعلِّم الطالب فن المناظرة والمحاجة والمجادلة[١]، وهذا شيء مهم ولا يُستهان به. ولكن أساتذة بايل في تولوز كانوا يولون أيضاً بعض الأهمية للفلسفة الحديثة: أي لكوبرنيكوس وديكارت. نقول ذلك على الرغم من أنها كانت ممنوعة رسمياً، وكتب ديكارت محرمة بقرار لاهوتي صدر عن الأصوليين عام ١٦٦٦.

لقد فرح بايل باعتناقه المذهب الكاثوليكي وتخليه عن البروتستانتية، وراح يدعو أخاه الصغير يعقوب إلى اتباع نفس الطريق لكي يتخلص من عقدة الأقلية وجحيم الاضطهاد. ولكن فجأة، وبعد أقل من سنة ونصف راح يرتد عن الكاثوليكية ويعود إلى

---

(١) ويبدو أنها انتقلت إلى أوروبا عن طريق العرب. فنحن أساتذة أوروبا في فن المناظرة من دون أن نعلم. ولكن في الوقت الذي أخذوها منا رحنا ننساها نحن ونتنكّر لأفضل ما أنتجه العقل العربي بعد دخولنا في عصر الانحطاط.

مذهبه الأصلي. فماذا حصل؟ وما معنى هذه التقلبات المتسارعة؟ يبدو أن تدخل عائلته أو ضغطها الشديد كان حاسماً في تحويله عن هذا الاتجاه. ولكن يبدو أن اطلاعه على الفلسفة لعب دوره أيضاً، وجعله يشك في كل المذاهب والطوائف. وهكذا اضطر إلى الفرار وأصبح مشرداً في كل أنحاء أوروبا الكاثوليكية قبل أن يستقر به المقام في هولندا الليبرالية والبروتستانتية مثله. فقد أصبح مكروهاً جداً من قبل الكاثوليك، ومشبوهاً أيضاً إلى حد ما من قبل طائفته الخاصة بالذات. وعندئذ وجد في الفلسفة وطناً أو معقلاً يحميه من ضراوة المذاهب وشراسة الطوائف. فالبروتستانتيون لم يغفروا له فعلته تلك بعد أن نجَّس نفسه باعتناقه مذهب أعدائهم الألداء: الكاثوليك. لقد أصبح ملوثاً في نظرهم مهما فعل وتاب. ولكنهم قبلوا به على مضض، وبخاصة بعد أن لاحقه الكاثوليكيون وهمّوا بقتله. في الواقع إن بايل راح يميل أكثر فأكثر إلى اعتناق المذهب العقلاني الذي يتجاوز كل الطوائف والمذاهب. فالمذاهب المسيحية تختلف في عقائدها وطقوسها، وكل واحد منها يدعي انه يمثل المذهب الوحيد المستقيم والصحيح. ولكن من يعلم؟ من يعلم الحقيقة؟ بعدئذ اصبح بايل أستاذاً للفلسفة وراح يعمّق قراءاته في فلسفة مالبرانش، وسبينوزا، وبقية الديكارتيين. وراح يتقرب من الأوساط المتحررة من العقائد والطقوس الدينية لأنها أكثر تسامحاً من الأوساط الشعبية التي تظل متعصبة ومليئة بالأحكام المسبقة من طائفية ومذهبية.

وفي عام ١٦٨١ يحصل منعطف هام في حياته: فقد أتيح له أن يصل إلى مدينة روتردام في هولندا لكي يستقر فيها نهائياً ويتخلص من ملاحقة الكاثوليكيين المستمرة له. وهناك شعر بالحرية وراح يكتب مؤلفاته الأساسية التي تدين التعصب الطائفي والتي أصبحت فيما بعد غذاء لكل فلاسفة التنوير من ڤولتير، إلى ديدرو، إلى الموسوعيين، إلى روسو، . . . الخ. والواقع أن البروتستانتيين الفرنسيين الفارين من فرنسا الكاثوليكية واضطهاد لويس الرابع عشر هم الذين استدعوه لكي يعلِّم مادتي الفلسفة والتاريخ في المدرسة الجديدة التي كانوا قد فتحوها للتّو. ومن المعلوم أنهم وصلوا إلى هولندا بعشرات الألوف، أو ربما مئات الألوف واستقروا في مدينتين أساسيتين هما: أمستردام وروتردام. كانت هولندا تعيش في ذلك الوقت صراعات إيديولوجية حامية بين حزب المحافظين وحزب الجمهوريين. فالبورجوازية الهولندية الغنية كانت ليبرالية ومستنيرة على عكس الطبقات الشعبية التي كانت متعصبة وتستمع إلى مواعظ رجال الدين الملتهبة كل يوم أحد. وقد استقبلته هذه البورجوازية على الرحب والسعة كما احتضنت سبينوزا من قبله. ولم تصدق الإشاعات التي بثَّتها بعض الأوساط المتزمتة عنه والقائلة بأنه زنديق، أو عقلاني محض، أو ملحد. وبالتالي فصداقات بايل بالإضافة إلى مزاجه

النفسي الذي يرفض التعصب من أي جهة جاءت راحا يدفعانه للانضمام إلى صفوف الجمهوريين المستنيرين. ولذلك راحت تنعكس في أعماله كما في أعمال سبينوزا أطروحات تلك البورجوازية الليبرالية المنفتحة التي تحلم بالتوصل إلى تسوية معقولة بين كافة المذاهب والطوائف.

في عام ١٦٨٤ ظهر أول عدد من جريدة **وقائع جمهورية الآداب** *Nouvelles de la république des lettres*، وكلّفوه بالإشراف على صفحاتها الثقافية. وكان يعاني من مشاكل مادية فقبل بذلك. ولكن الجريدة مُنعت من دخول فرنسا بحجة أنها مادية، إلحادية. ولكن الحقيقة غير ذلك. فقد خشي رئيس تحرير إحدى الصحف الفرنسية من منافسة جريدة بايل له، فطلب من بعض النافدين في القصر إصدار قرار بمنعها من دخول أراضي المملكة الفرنسية. وهذا ما كان. ثم حصل الاضطهاد الكبير للبروتستانتيين، أو قل إنه تواصل. وبلغه مقتل أخيه يعقوب في سجن بمدينة بوردو بعد أن قبضوا عليه وعذبوه بتهمة الزندقة. وراح يشهد هجرة البروتستانتيين الفرنسيين من قراهم ومدنهم وتشتتهم في مختلف أنحاء الأقطار الأوروبية. وسمع بأخبار التعذيب الوحشية التي تعرضوا لها لكي يتخلوا عن عقيدتهم ويعتنقوا العقيدة الكاثوليكية. وشملت الهجرة مختلف مستويات معتنقي البروتستانتية: من فلاحين وبورجوازيين، إلى مثقفين ورجال دين، إلى علماء ومهندسين... وفقدت فرنسا بعضاً من خيرة رجالها آنذاك. وعندما رأى بايل بأم عينيه مآسي اللاجئين المقتلعين من جذورهم أحسّ بالغضب يجتاحه كلياً. وراح يؤلف كتاباً صاعقاً ضد التعصب الكاثوليكي بعنوان: **معنى انحطاط فرنسا الكاثوليكية في ظل لويس الكبير** (١٦٨٦). ثم أردفه بكتاب ثان تحت عنوان **شرح فلسفي لعبارة منسوبة إلى يسوع المسيح: أجبرهم على الدخول**. وهي عبارة كانت ترددها كثيراً الأصولية الكاثوليكية لكي تخلع المشروعية على تحويل البروتستانتيين بالقوة إلى المذهب الكاثوليكي. فمعنى العبارة: أجبرهم على الإيمان الكاثوليكي إذا لم يدخلوه عن طيبة خاطر. وقال بايل بما فحواه: لا معنى لإيمان يتم عن طريق القسر والإكراه، واغتصاب الضمائر لا يقل خطورة عن اغتصاب الأجساد... وكانت هذه هي أول مرة يتم فيها التركيز على مسألة الإيمان الحر، أو الحرية في مجال الدين والاعتقاد. ففي الماضي كان الإيمان ينتقل إلى الإنسان بشكل وراثي، أو عن طريق الهيبة الفوقية للسلطات الدينية المأذونة، أو عن طريق إجماع المجتمع... كان الإنسان مؤمناً بالقوة، أو بشكل مسبق، أو حتى بدون وعي منه، لكأن الأمر تحصيل حاصل. فإذا ببايل يجيء لكي يقول: إذا لم يكن المرء مقتنعاً بعقيدة ما فلا معنى لإيمانه بها. وبالتالي فهناك حقوق للضمير ينبغي أن تُحتَرَم، وهذه

هي أول الحقوق. هكذا أُسست حرية الوعي والضمير في الثقافة الغربية من خلال الصراع ضد الأصولية القائمة على التزمت والإكراه في الدين.

ينبغي أن أتوقف هنا لحظة واحدة لكي أقول: لا ينبغي أن نُسقِط على العقلية المتعصبة لأناس ذلك الزمان القديم قيم ومفاهيم القرن العشرين. فهذا يُعتبر إسقاطاً أو مغالطة تاريخية. ينبغي أن نفهمهم ضمن حيثياتهم وظروفهم في القرن السابع عشر، من دون أن يعني ذلك تبرير ما حصل. فما يبدو لنا الآن متوحشاً أو همجياً كان مقبولاً بالنسبة لعقلية الناس في ذلك الزمان. فمفهوم التعددية الدينية والروحية، أو احترام حقوق الضمير والاعتقاد، أو مفاهيم حقوق الإنسان الأخرى، كلها أشياء استجدت فيما بعد، ولم تكن معروفة في القرن السابع عشر. بل ولم تكن تخطر على بال أحد، اللّهم إلا على بال بيير بايل وغيره من الشخصيات الفكرية المعزولة التي سبقت زمانها. بل إن هذه الأفكار والقيم لا تزال غريبة على معظم مناطق العالم باستثناء العالم الأوروبي المتقدم والمتحضر. ولم يكن من السهل التوصل إلى فكرة التعددية وترسيخها ليس فقط في الدساتير وإنما أيضاً في السلوك العملي. وقد روى لي بعض الأصدقاء أثناء زيارتي لهولندا أن البروتستانتي لم يكن يشتري حوائجه من عند التاجر الكاثوليكي حتى إلى ما قبل ثلاثين سنة فقط! والعكس صحيح أيضاً. فالعصبيات الطائفية راسخة في النفوس منذ عدة قرون، وليس من السهل تغييرها أو زحزحتها بين عشية وضحاها... هذا شيء ينبغي أن نفهمه لكي نموضع المسألة ضمن المنظور التاريخي الصحيح، أو لكي نأخذ بُعدها التاريخي بعين الاعتبار.

ولكن نقد بايل للكاثوليكيين وتعصبهم لم يكن يعني موافقته على كل ما يقوله أو يفعله البروتستانتيون. فالضوء الطبيعي للعقل ينبغي أن يتفحص كل شيء في هذه الجهة أو تلك. وهذا يعني أن بايل كان يحارب أعداءه بنفس الأسلحة التي أهلكت أصدقاءه، أقصد أسلحة العقل. فهو لم يحارب التعصب الكاثوليكي لكي يحل محله التعصب البروتستنانتي. وإنما حاربه لكي ينتقل - أو يرتفع - إلى مستوى آخر يتجاوز كل العصبيات الطائفية. بهذا المعنى كان بايل أحد المدشّنين للعصور الحديثة بالإضافة إلى سبينوزا وبعض الآخرين.

لقد أعطى هذا الرجل العلم والمعارك الفكرية كل وقته. وكان يشعر بأنه يضطلع بمهمة أو رسالة تتجاوزه. وكان أستاذاً للفلسفة والتاريخ في مدرسة بروتردام، ولكن مهمته الأساسية كانت في الصحافة لأنها تتيح له نشر أفكاره. كان يريد أن يقود الناس إلى اكتشاف الحقائق القاسية، هذه الحقائق التي تجذبه وتغريه. وكان متحمساً جداً ولا يستطيع أن يشتغل من أجل أي قضية إلا إذا كان مفعماً بالحماسة لها. ولولا حماسته

وانخراطه لما استطاع تسويد كل هذا العدد الهائل من الصفحات. يقول بول هازار عنه: «ينبغي أن نتخيله في غرفته بمدينة روتردام: هزيلاً، متقشفاً، بعيداً عن النساء والشهوات. فهو لم يتزوج، ولم ينجب، وإنما كرس حياته كلها لمهمة واحدة هي: الكتابة وتنوير الناس وتبديد ظلمات التعصب والانحطاط. كان بيته مليئاً بالكتب، ولا شيء غير الكتب. ولا يوجد في حياته أي حدث آخر غير الحدث الثقافي، أو الفكري. كان يقرأ، يكتب، يناقش، ويقول: إني أجد في الدراسة متعة رائعة تشبه المتعة التي يجدها الآخرون في اللّهو واللعب والكباريه»[١]... كانت الشهوة المعرفية قد تغلّبت لديه على الشهوة الجنسية كما يقول فرويد. كان يريد أن يعرف كل شيء لكي ينقد كل شيء...

في الواقع إن بايل كان مجروحاً في العمق بسبب الأحداث الخاصة والعامة التي تعرض لها. وهذا الجرح هو الذي دفعه لكي يصبح مفكراً، لكي يكرس حياته كلها لمهمة واحدة: مهمة الفكر وتغيير الفكر. كان يريد أن ينتقم من واقع قاهر وظالم لا حيلة له به، واقع مجرم يفرض نفسه عليك من دون أن تدري. وكانت كتاباته عبارة عن قنابل موقوتة تريد أن تدمر أساسات هذا الواقع الطائفي المجرم. ولهذا السبب دخل في صراع مع كل الجهات وليس فقط مع جهة واحدة. فالمتعصبون البروتستانتيون سبَّبوا له أيضاً مشاكل كبيرة مع الحكومة الهولندية عندما أشاعوا عنه بأنه عميل سري لملك فرنسا الكاثوليكي!... وهكذا جردوه من منصبه التعليمي والصحفي، ولم يعد له أي مصدر رزق. وأصبح ضحية التعصب من كلتا الجهتين الكاثوليكية والبروتستانتية. ولم يعد يعرف ماذا يفعل. هل يترك هولندا ويهاجر من جديد إلى بلاد أخرى؟ ولكن إلى أين؟ لقد ضاقت به الأرض، وتشتت به الدروب... وفجأة ينقذه أحد الناشرين الهولنديين من الورطة. فقد طلب منه الانخراط في تأليف موسوعة مقابل صرف راتب له كل ثلاثة أشهر. ونتج عن ذلك أهم كتاب ألّفه بايل طيلة حياته كلها. وهو الكتاب الذي خلّده والذي اعتمد عليه فلاسفة التنوير لاحقاً من أجل خوض المعركة ضد الأصوليين. هذا الكتاب الضخم هو: **القاموس التاريخي والنقدي** (الذي صدر كاملاً عام ١٦٩٧)[٢]، وكان يحلم بكتابته منذ زمن طويل.

---

(١) انظر كتاب بول هازار: *La crise de la conscience européenne*, op. cit., p. 91

(٢) حول بيير بايل وقاموسه التاريخي والنقدي الذي فكك فيه العقائد الدينية المتعصبة نحيل القارئ إلى المرجع التالي: **بيير بايل: ضمير عصره والشاهد عليه**, Antony Mckenna (sous la direction de), *Pierre Bayle: Témoin et conscience de son temps*, Edi. Honoré Champion, Paris, 2001.

غاليليو يوفِّق بين العلم والإيمان:

لقد أرادت الكنيسة الكاثوليكية (أي الأصولية المسيحية) أن تحدَّ من حرية العالِم عن طريق مراقبة تأويله لكتاب الطبيعة، مثلما حدّت من حرية المؤرخ عن طريق مراقبة تأويله للنصوص المقدسة. وفي كلتا الحالتين كانت تهدف إلى شيء واحد: السيطرة الاستبدادية المطلقة على الحقيقة. وذلك لأن الحقيقة أصبحت ملكية خاصة للكنيسة الكاثوليكية، البابوية، الرومانية (أي التي يقع مركزها في روما). ولكن الأصولية المسيحية أصبحت مدعاة للهزء والسخرية إذ دسَّت أنفها في ما لا يعنيها: أي شؤون العلم ونظرياته. ولو أنها اكتفت بالسيطرة على المجال الديني لحافظت على احترام الناس لها، ولما حصل ذلك الصدام المروِّع بين العلم والدين. وقد وصل الأمر بأحد الأصوليين المسيحيين إلى حد القول: لكيلا ننحرف شعرة واحدة عن الحقيقة، فإنه ينبغي أن نطيع الكنيسة الكاثوليكية إطاعة مطلقة. فحتى لو بدا لنا شيء ما بأنه أبيض ثم قالت لنا بأنه أسود، فإنه ينبغي أن نعتقد بأنه أسود!... هذا هو الإيمان الأعمى الذي تتسم به الأصولية: إيمان الطاعة والتسليم والتواكل. وقد سيطر على البشرية الأوروبية طيلة العصور الوسطى عندما كانت لا تزال فلاحية، جاهلة، متخلفة.

وقد فرض اليسوعيون هذه الطاعة المطلقة للبابا على الناس فرضاً ولعبوا دوراً كبيراً في ترسيخ الأرثوذكسية الدينية. نقصد بالأرثوذكسية هنا احتكار التأويل المستقيم للدين، أو الخط المستقيم، وما عداه فهرطقات وبدع. فتفسيرهم للدين أصبح هو وحده التفسير الصحيح القويم، وأما تفسير الآخرين كالبروتستانتيين أو الفلاسفة أو العلماء فهرطقة في هرطقة. هذا هو تعريف الأصولية: فهي تزعم بأنها هي وحدها التي تمتلك التأويل الصحيح للنصوص التأسيسية، أو للأصول. وبالتالي فينبغي تكفير كل من ينحرف عن هذا التأويل ولو شعرة واحدة. وإذا أمكن فينبغي حرقه، أو قتله، أو اغتياله. وهذا هو الإيمان القروسطي: أي الإيمان الذي يقتل أو يخلع المشروعية اللاهوتية على عملية القتل والتصفية الجسدية. وقد ذهب ضحيته عشرات بل مئات العلماء والمفكرين في شتى أنحاء أوروبا.

ولكن كان هناك بعض اللاهوتيين الأذكياء ممن اتخذوا موقفاً أكثر مرونة وانفتاحاً على روح العلم، فليس كل رجال الدين على نفس الدرجة من الانغلاق والتزمت. وإنما فيهم حكماء ومفكرون يخشون الله والعلم في آن معاً: إنما يخشى الله من عباده العلماء. نذكر من بينهم عالم اللاهوت بيلاّ رمان الذي كتب عام ١٥٧١ يقول: «إذا ما برهن أحدهم في المستقبل على صحة نظرية كوبرنيكوس، فإنه ينبغي علينا أن نعيد

تأويل الكتابات المقدسة لكي تتماشى معها ولكي لا تتعارض مع حقيقة علمية مؤكدة. وذلك لأنه لا يمكن للمعنى الحقيقي للكتابات المقدسة أن يقع في حالة تناقض مع أية حقيقة سواء أكانت فلسفية، أم علمية فلكية»[(١)].

لقد فهم غاليليو هذه النقطة أكثر من غيره، وإن كان كيبلر قد سبقه إلى ذلك بوقت قصير. يقول هذا العالم البروتستانتي في مقدمة كتابه الشهير: **علم الفلك الجديد**: «إن الكتاب المقدس لا يتحدث عن الأشياء العلمية. وإنما هو يعلِّمنا الحقائق الروحية عن طريق استخدام الصور التي تخاطب الحواس. فالنصوص المقدسة تتحدث عن أشياء بسيطة بشكل إنساني وبطريقة تُفْهَم من قبل البشر. وحتى آباء الكنيسة تفوّهوا بأخطاء كثيرة عن العلم. فقد أنكر أحدهم دائرية الأرض، ونفى القديس أوغسطينوس أحد آباء الكنيسة الكبار وجود القطبين. ولكن الحقيقة الأكثر قداسة بالنسبة لي هي تلك التي تبرهن بكل دقة علمية على أن الأرض كروية، وأنها تمتلك قطبين في الشمال والجنوب، وأنها صغيرة أكثر مما نظن، وأنها تدور في السماء. أقول ذلك مع احترامي لكل آباء الكنيسة الذين ظنّوا العكس»[(٢)].

لقد مشى غاليليو على نفس الخط، وتحدث عن هذا الموضوع في نصين أساسيين: النص الأول كتبه عام ١٦١٣، وهو عبارة عن رسالة بعثها إلى الأب كاستيلي وشرح له فيها مفهومه عن تفسير النصوص المقدسة. وكان من أهم ما قاله: «إن التأويل الحرفي للنصوص المقدسة شيء عبثي ولا معنى له. فالروح القدس يحاول أن يفهمنا الحقائق الروحية عن طريق الصور المجازية. ولا يمكن بالتالي لأي شخص أن يعتمد على هذه الصور المجازية لكي ينقض العلم». ثم يقول غاليليو مردفاً: «لا يمكن للكتابات المقدسة أن تكذب أو أن تخطئ. إن حقيقة كلامها مطلقة لا تناقش ولا تمسّ. ولكن أولئك الذين يفسرونها أو يؤولونها يمكن أن يخطئوا بأشكال شتى. وسوف نرتكب أخطاء عديدة وقاتلة إذا ما التزمنا دائماً بالمعنى الحرفي للكلمات. فهذا ما يجعلنا نقف أمام تناقضات كبيرة لا حلّ لها. إني أقول بأنه فيما يخص العلوم الطبيعية فإن الكتابات المقدسة ينبغي أن تحتل المكانة الأخيرة. ينبغي أن نعلم أن الكتابات المقدسة والكتابات الطبيعية تصدر كلاهما عن الكلام الإلهي. فالأولى مُلْهَمَة من قبل الروح القدس، والثانية تنفِّذ بكل دقة القوانين التي أقامها اللّه في الكون. إن الكتاب المقدس يتماشى مع فهم عامة الناس ويتحدث عن الأشياء في أحيان كثيرة،

---

(١) انظر: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* (1960), p. 77

(٢) انظر كتاب جورج غوسدورف، *La revolution galiliéenne*, Vol. I, p. 115

وبحق، طبقاً للمظاهر الخارجية. كما ويستخدم مفردات ليس هدفها النصّ على الحقيقة المطلقة في مجال العلوم. ولكن الطبيعة تخضع بشكل صارم ودقيق للقوانين التي زُوِّدت بها. ولا يمكن استخدام آيات الكتاب المقدس لدحض النتائج العلمية التي توصلنا إليها عن طريق التجربة العملية المحسوسة. فالروح القدس لم يكن هدفه أبداً تعليمنا ما إذا كانت السماء متحركة أم ساكنة، ما إذا كان لها شكل الكرة أو القرص، ما إذا كانت الأرض هي التي تدور حول الشمس أم العكس. . . هذه أشياء ليست من اختصاص النصوص الدينية. ولأن الروح القدس نسي عن قصد تعليمنا أشياء من هذا النوع، ولأن ذلك لا يتماشى مع هدفه الأساسي ألا وهو نجاة أرواحنا في الدار الآخرة، فكيف يمكن أن نستخدم نصوصه لدعم هذا الرأي أو ذاك فيما يخص هذه المسائل؟ . . .»[١].

بعد سنتين من هذا التاريخ يحدد غاليليو موقفه بشكل أقوى من خلال هذه العبارة الشهيرة: «إن هدف الروح القدس في النصوص الدينية يكمن في تعليمنا كيف نذهب إلى السماء، وليس كيف هي مصنوعة السماء!». بمعنى أن الكتب الدينية تعلِّمنا كيف يمكن أن ننال رضى اللّٰه ونذهب إلى الجنة، وليس التركيبة الفيزيائية أو الفلكية للسماء. فهذه من اختصاص العلوم الطبيعية والفلكية.

ثم يشرح غاليليو نظرية كلا الكتابين، أي كتاب الطبيعة، وكتاب الوحي، ويطالب بالاستقلالية الذاتية لكلٍّ منهما. فلكلٍ طريقته في الفهم، ولا يحق لعلماء الدين (أو اللاهوت) أن يتدخلوا في الشؤون العلمية التي هي من اختصاص علماء الطبيعة وحدهم. يقول محتجاً وغاضباً: «لا يستطيع أي لاهوتي أن يزعم بأن علوم الهندسة، أو الفلك، أو الميكانيك، أو الطب، محتواة في الكتب المقدسة بشكل أفضل مما هي عليه في كتب أرخميدس، أو بطليموس، أو بويسي، أو جالينوس. . . وبالتالي فإذا كان علم اللاهوت مشغولاً بتأملاته التجريدية العالية عن اللّٰه، إذا كان جالساً بفضل عظمته وأولويته على العرش الملكي الذي تؤهّله له سيادته العليا، فإنه لا يستطيع أن يتنازل أو ينزل إلى المستوى الوضيع للعلوم الدنيا، أي العلوم الطبيعية. وبما أنه - أي علم اللاهوت - لا يهتم إطلاقاً بهذه العلوم، بل ويعتبرها غريبة على غبطته وسعادته، فإن على أساتذته ألا يصدروا الأوامر حول هذه العلوم الطبيعية التي لا يعرفون عنها شيئاً ولم يمارسوها طيلة حياتهم كلها. . .»[٢].

---

(١) انظر كتاب جورج مينوا: Georges Minois, *L'Eglise et la science: Histoire d'un malentendu*, Fayard, Paris, 1990, p. 388.

(٢) *Ibid.*, pp. 388 - 389.

هكذا حسم غاليليو الأمر في نهاية المطاف عن طريق فك الارتباط بين المجالين. ولكن الأصولية المسيحية لن تقبل بتحرر العلم من قبضتها إلا بعد ثلاثة قرون من النضال والصراع. ولذا راح العلم الحديث ينشأ خارجها وضدها. وهذه هي مشكلة الرواد الذين يجيئون قبل الأوان، فلا أحد يفهمهم، ويُحتقرون ويُهانون. وغاليليو ليس إلا واحداً من هؤلاء الذين دفعوا الثمن لكي تنتصر الحقيقة يوماً ما وتتقدم البشرية. والواقع أنه لزم الكنيسة المسيحية مدة ثلاثمائة سنة لكي تقبل بأفكاره. فالبابا ليون الثالث عشر تحدث عن هذا الموضوع عام ١٨٩٣ متخذاً نفس موقف غاليليو من دون أن يعترف بأن هذا الأخير كان على حق في زمنه. وفي هذه الرسالة البابوية نلاحظ أن البابا يستخدم تقريباً نفس اللغة التي استخدمها غاليليو قبل ثلاثة قرون. تقول الرسالة مثلاً: «لن يحصل أبداً أي خلاف حقيقي بين عالم اللاهوت وعالم الفيزياء ما دام كل واحد منهما محصوراً داخل مجاله الخاص. نقول ذلك مع الأخذ بعين الاعتبار تحذير القديس أوغسطينوس الذي يقول فيه: لا ينبغي التأكيد على صحة أي شيء بشكل متهور، أو القول عن شيء مجهول بأنه معروف. وإذا ما نشب خلاف بين كلا الطرفين، فالقاعدة العامة التي ينبغي أن يتبعها اللاهوتي منصوص عليها أيضاً من قبل القديس أوغسطينوس نفسه. يقول القديس: كل ما يستطيع الفلاسفة الوثنيون البرهنة على صحته، لنحاول نحن أن نبرهن على أنه ليس متعارضاً مع الكتاب المقدس. ينبغي أن نعلم أن مدوّني الكتب المقدسة أو روح اللّه التي تتحدث من خلالهم لم ترد أن تعلّم الناس الأشياء التي لا جدوى منها لنجاة الأرواح في الدار الآخرة (المقصود بهذه الأشياء تركيبة العالم الطبيعي، أو الظواهر الفيزيائية). ولذا نلاحظ أن هؤلاء المدوّنين بدلاً من أن ينخرطوا مباشرة في استكشاف الطبيعة راحوا يتحدثون عن الظواهر بلغة الصور والمجازات، أو بحسب اللغة الشائعة في تلك العصور»[١].

لقد أثرت قصة غاليليو كثيراً على الأصولية المسيحية وخفضت من قيمتها، وبقيت شوكة في خاصرتها طيلة عدة قرون. والواقع أن الكنيسة إذ رفضت الاعتراف بخطئها، زادت من تفاقم سوء التفاهم المحيط بالقضية. فعناد الكنيسة غير المبرَّر وغير المفهوم صدم الناس أكثر من المحاكمة نفسها (أقصد محاكمة غاليليو). وقد آستلم اليسوعيون ـ أي الإخوان المسيحيون الأشداء ـ راية الدفاع عن الأصولية فمنعوا نشر نظريات كوبرنيكوس وغاليليو ونيوتن لمدة قرن كامل. وكل ذلك بسبب خضوعهم الأعمى للفاتيكان. وهكذا استمرت الأصولية المسيحية في نعت غاليليو وكوبرنيكوس بالهراطقة

(١) *Ibid.*, pp. 389 - 390.

لأنهما يقولان بدوران الأرض حول الشمس. واستمر "فهرس الكتب المحرمة" الذي تنظّمه الكنيسة كل عام في منع تداول الكتب التي تقول بأن الأرض متحركة، أو أنها تدور حول الشمس. ويقول جورج غوسدورف بهذا الصدد ما يلي: «لقد ظلت الجامعات الفرنسية طيلة القرن الثامن عشر متجاهلة لتقدم علم الفيزياء، وذلك بسبب هيمنة الكهنوت الديني عليها»[١]. يحصل ذلك كما لو أن اكتشاف قوانين الطبيعة يعتبر تطاولاً على القدرة الإلهية!... وأما عن إيطاليا وإسبانيا فحدث ولا حرج. ذلك أن تأثير التزمت الديني عليهما كان أكبر مما هو عليه الحال في فرنسا. ولذلك توقفت فيهما الحركة العلمية طيلة قرنين من الزمن. وبعد أن كانت إيطاليا متقدمة على جميع دول أوروبا أثناء عصر النهضة أصبحت متخلفة. ولم تستدرك تأخرها إلا في العقود الأخيرة. وأما إسبانيا فقد ظلت، بالإضافة إلى البرتغال، الدولة الأكثر تخلفاً في أوروبا. وكل ذلك بسبب هيمنة الأصولية المتزمتة عليها. ولكنها كسرت قيود الأصولية والديكتاتورية بعد موت فرانكو، ومشت خطوات حثيثة في العشرين سنة الأخيرة من أجل اللحاق ببقية الأمم الأوروبية المتقدمة.

في الواقع إن الأصولية المسيحية لم تصحِّح موقفها من غاليليو والعلم الحديث إلا بعد انعقاد مجمع "الفاتيكان الثاني" ١٩٦٢. فقد عبّر العديد من رجال الدين المستنيرين عندئذ عن رغبتهم في أن تعلن الكنيسة اعتذارها أو توبتها عن الخطأ الذي ارتكبته بحق مؤسس العلم الحديث. وطالبوا بإعادة الاعتبار لغاليليو أو رفع تهمة الكفر والزندقة عنه. ولكن ذلك لم يحصل إلا عام ١٩٨٢، أي بعد ثلاثة قرون ونصف على محاكمته وإدانته. في الواقع إن البابا يوحنا بولس الثاني كان قد صرح منذ عام ١٩٧٩ بمناسبة مرور مائة عام على ولادة أينشتاين: «إن عظمة غاليليو معروفة للجميع، تماماً كعظمة أينشتاين. ولكن الفرق بينهما هو أن غاليليو عانى كثيراً من ضغط الكنيسة ورجالاتها. وهذا ما لا نستطيع إنكاره أو إخفاؤه»[٢]... هكذا انتصرت الحقيقة أخيراً، وتصالحت المسيحية الأوروبية مع الحداثة بعد صراع طويل ومرير.

بوسّويه: زعيم الأصولية الفرنسية:

كان اسم جاك بنيني بوسّويه (١٦٢٧ ـ ١٧٠٤) قد ورد أكثر من مرة على مدار هذا الكتاب. والواقع أنه مثَّل الأصولية المسيحية في أعلى ذراها نضجاً واكتمالاً. إنه

---

(١) G. Gusdorf, *La revolution galiléenne*, Vol. I, op. cit., p. 133.

(٢) G. Minois, *L'église et la science*, op. cit., p. 344.

عبقري في أصوليته، أو قل إنه يجسِّد في شخصه عبقرية الأصولية. وقد عاش معظم حياته في فترة لويس الرابع عشر الذي لقِّب بالملك ـ الشمس نظراً لسطوته وجبروته. وكان مربياً لولي العهد ومستشاراً ومقرباً من القصر. فقد وضع ذكاءه الاستثنائي وإيمانه الذي لا يتزعزع في خدمة النظام القائم، أو التراث الديني السائد، والأرثوذكسية (أو العقيدة القويمة) الأكثر صرامة. كان همه الأساسي أن يظهر للناس الحقيقة الأبدية للمسيحية ممثلة بالمذهب الكاثوليكي وحده. فالكنيسة الكاثوليكية هي حارسة الوديعة المقدسة للدين المسيحي. وهذه الوديعة لا ينبغي إطلاقاً أن نضيف إليها أي شيء أو نحذف منها أي شيء. إنها خالدة، أبدية، سرمدية، غير قابلة للتغير أو للتطور. فالحقيقة لا تتطور، الحقيقة تبقى كما هي إلى أبد الآبدين. من هنا استهزاؤه وتهكمه بالكنائس البروتستانتية التي تقبل بالتطور ومراعاة العصر والمستجدات. هنا تكمن أصولية بوسّويه المطلقة والجهود الكبرى التي بذلها لكي يحمي العقيدة من تأثيرات العلم الحديث الصاعد والبدع الخطرة... وهو يقول بكل افتخار بأنه لا يمتلك أي رأي شخصي حيال أي موضوع كان. وإنما يكتفي بتبنّي آراء الكنيسة الكاثوليكية حيال كل القضايا ولا ينحرف عنها قيد شعرة. والسبب بسيط: فالكنيسة الكاثوليكية هي وحدها التي تمتلك الحقيقة المطلقة، وما عداها من أديان ومذاهب فضلالٌ في ضلال.

هكذا وقف بوسّويه بكل عبقريته وبلاغته التي لا تضاهى ضد الثورة العلمية والفلسفية والأدبية والدينية التي كانت في طور الحصول في عصره. لقد وقف ضدها وحاول وأدها في مهدها. ولكنه فشل في نهاية المطاف. فالأشياء عندما تتغير تتغير، وحركة التاريخ لا يمكن إيقافها، وإنما تجرف كل من يعترضها حتى لو كان في حجم بوسّويه. ولكن بوسوّيه نجح مرحلياً في عرقلة حركة التاريخ أو إبطائها. فقد استطاع أن يخرس صوت ريشار سيمون وأن يوقف انتشار الفلسفة الديكارتية عند حدود معينة. يقول عنه ارنست رينان: «لقد قضى بوسّويه على الدراسات التاريخية المتركزة على التوراة والأناجيل لمدة عدة أجيال في فرنسا، وذلك بعد أن انتصر على ريشار سيمون وأمر بحرق كتبه أو مصادرتها. ثم جاء إلغاء المرسوم الموقع في مدينة نانت والمتسامح مع البروتستانتيين لكي يوجه رصاصة الرحمة للروح العلمية. فالبروتستانتيون كانوا يمثلون الإبرة التي تخزّ الكاثوليكيين وتدفعهم للحركة والتفكير. ولكن بعد أن تم اضطهادهم وطردهم بشكل جماعي بحجة انهم هراطقة، راح الكسل يسيطر على الفرنسيين الذين أصبحوا جميعهم كاثوليك. ولم يعودوا يشعرون بحاجة للتفكير أو المناقشة والجدل مع منافسيهم لسبب بسيط: هو أنه لم يعد هناك أي منافس... وهكذا توقفت الدراسات التاريخية تماماً. وأما السوربون (التي كانت أساساً كلية لاهوت متزمتة

في ذلك الوقت) فقد استمرت في عدائها المزمن للدراسات التاريخية»[١].

وهكذا انعزلت الكنيسة الكاثوليكية عن حركة العلم الحديث وأصبحت كالقلعة المسيَّجة أو المحاصرة. واعتقدت بأنها حركة تستطيع أن تتجاهل حركة العلم والعصر بمجرد إغلاق أبوابها ونوافذها والنوم على يقينياتها الموروثة منذ مئات السنين. وفي المنعطف التاريخي الفاصل بين القرنين السابع عشر والثامن عشر، شهد الوعي المسيحي في أوروبا أزمة حادة وخطرة. فقد وقف المسيحيون بين نارين: نار العلم، ونار الأصولية (أو الفهم القروسطي والمغلق للدين). ولم يعودوا يعرفون إلى أي جهة يعطون ثقتهم. فإذا ما أعطوها للعلم خافوا من أن يخونوا دينهم أو يتخلوا عن معتقداتهم الراسخة. وإذا ما أعطوها للأصولية خافوا من أن ينفصلوا عن روح العصر ونور العلم. وهكذا وجدوا أنفسهم في حيص بيص، وشهدوا حيرة شديدة وأزمة كبرى هي ما دعيت بأزمة الوعي الأوروبي. فليس من السهل أن تتخلى عما تربيت عليه أباً عن جد منذ مئات السنين، لكي تتبنّى عقلية جديدة أو فكراً جديداً. فعصور التحول تتطلب وقتاً طويلاً، ولا تحصل بين عشية وضحاها كما نتوهم. والقطيعة مع الماضي صعبة، وقاسية على النفس، وممضّة للروح، لكأن نياط قلبك تتقطَّع إذ تنقطع عما تربيت عليه وتشرَّبته مع حليب الطفولة... القطيعة مُرّة، وقد كانت قطيعة الأوروبيين مع أصوليتهم والقرون الوسطى أكثر من مرة.

ضمن هذا الإطار العام ينبغي أن نموضع قطيعة العلم الحديث في أوروبا. فلم تهضمها الشعوب الأوروبية إلا بعد نزيف حاد واختلاجات هائجة وانعكاسات عديدة (أحياناً تتقدم إلى الأمام خطوتين لكي تعود إلى الوراء خطوة واحدة، وهكذا دواليك...). وقد أدت هذه القطيعة إلى ظهور عدة تيارات: أولها تيار مادي، وضعي، إلحادي أو لاأدريّ (أي لا يحسم في مسألة وجود اللّه). وثانيها تيار الإيمان الجديد أو المسيحية المُعَقْلَنة والمتصالحة مع مكتسبات عصر التنوير. ولا ينبغي أن نستهين بهذا التيار بحجة هيمنة الأول. فالواقع أنه لا يزال يشكل قطاعات واسعة في أوروبا. وهي قطاعات تتمثل أساساً بالأحزاب الديموقراطية المسيحية أو أحزاب الوسط. وهناك أخيراً التيار الأصولي المتزمت الذي لا يزال موجوداً ولكن بعد أن فقد قاعدته الشعبية إلى حد كبير. وهو يرتبط عادة من الناحية السياسية بتيار اليمين المتطرف (انظر علاقة المتزمتين الكاثوليكيين بالتيار العنصري في فرنسا). هذه هي التيارات الأساسية التي تمخضت عنها الصراعات الفكرية التي دارت في أوروبا على مدار القرون الثلاثة الماضية.

---

(١) G. Minois, *L'Eglise et la science*, Vol. II, op. cit., p. 84.

لقد أراد بوسّويه أن يقف ضد التيار، تيار الحداثة الوليدة والعلم الصاعد، ولكنه فشل في نهاية الأمر. صحيح أنه انتصر لفترة من الزمن بسبب القواعد السوسيولوجية الضخمة التي كانت تتمتع بها الأصولية آنذاك. ولكن تيار التنوير راح يربح المواقع تدريجياً طيلة القرنين التاليين: أي الثامن عشر والتاسع عشر. وكلما تزايدت القاعدة الشعبية للتنوير، كلما تقلّصت قاعدة الأصوليين حتى وصلنا إلى ما وصلنا إليه اليوم(١).

يكتب بوسّويه حوالى عام ١٦٨٠ ما حرفيته: «كل العلم البشري باطل في نظر اللّه. ولا ينبغي أن نفرق هنا بين عالم ذكي وعالم غبي. وذلك لأن أكبر ذكاء بشري على وجه الأرض ليس إلا جهلاً بائساً أمام اللّه»(٢). ثم يردف قائلاً: «كل علم الإنسان المسيحي محصور في الصليب»(٣). وحتى مالبرانش لا يعجبه على الرغم من أنه كان مؤمناً مسيحياً مثله. لماذا؟ لأنه تحمّس أكثر من اللزوم للفلسفة الديكارتية، وحاول المصالحة بينها وبين العقيدة المسيحية، أي حاول عَقلَنة الإيمان بكل بساطة. فقد راح يبحث عن أسباب طبيعية أو تفسيرات علمية للمعجزات الواردة في التوراة والأناجيل؟ ما هذا السخف؟... هكذا راح بوسّويه يصبّ جام غضبه على مالبرانش لأنه حاول تفسير طوفان نوح من خلال سلسلة من الأسباب الطبيعية. وهل اللّه بحاجة إلى علم الفيزياء لكي يبرر أعماله أو معجزاته؟!

لقد وجد بوسّويه نفسه في مواجهة مباشرة مع العلم الميكانيكي من جهة، ومع التفسير التاريخي للنصوص المقدسة من جهة أخرى. فكلا هذين العلمين يحاولان نقض المعجزات أو الحوادث الخارقة للعادة، وإعادة كل شيء إلى تفسيرات طبيعية وتاريخية. وهما بذلك ينقضان هيمنة العلم الإلهي على العلم البشري. ثم يحذّر بوسّويه من هذا الإنسان المغرور والأحمق الذي يتطاول على القدرة الإلهية إذ يحاول أن يفهم كل شيء أو يفسر كل شيء.

في الواقع أنه ينبغي التفريق هنا بين المذهب الكاثوليكي والمذهب البروتستانتي داخل الدين المسيحي. فالبروتستانتية كانت أكثر تحبيذاً للعلم وانفتاحاً عليه. وتشهد على ذلك الحقائق التالية: في الوقت الذي نشر فيه العالم البروتستانتي إسحاق نيوتن كتابه الحاسم **مبادئ الفلسفة الطبيعية**، كان بوسّويه زعيم الأصولية الكاثوليكية ينشر كتابه

---

(١) لهذا السبب أقول للتنويريين العرب بألا ييأسوا ولا يستسلموا للأمر الواقع المظلم حالياً. فالمعركة لم تنته بعد، بل إنها لا تزال في بداياتها. وينبغي أن يتحلوا بروح الصبر والمثابرة كما فعل نظراؤهم في الجهة الأوروبية.

(٢) انظر الأعمال الكاملة لبوسّويه Bossuet, *Œuvres complètes*, Vol. I, p. 197

(٣) *Ibid.*, p. 555. وهذان المقطعان مأخوذان من كتاب جورج مينوا: **الكنيسة والعلم**، ص ٨٥.

تاريخ تقلُّبات الكنائس البروتستانتية. وفيه يعيب على البروتستانتيين تغيرهم أو ملاحقتهم لتطورات العلم ومحاولة التأقلم معها لاهوتياً. بل ويعتبر التغير أو التجدد انحطاطاً وضعفاً.

وفي الوقت الذي كانت فيه كتب كوبرنيكوس وغاليليو وديكارت ممنوعة رسمياً في البلدان الكاثوليكية، كانت البلدان البروتستانتية تستقبل بكل حفاوة النظريات العلمية الجديدة بما فيها نظرية الجاذبية الكونية. وفي الوقت الذي كانت فيه البلدان الكاثوليكية تضع علماءها على قائمة الكتب المحرمة أو تجبرهم على النفاق والازدواجية والكتمان، أو تشعرهم بالذنب إذ يحققون اكتشافاتهم العلمية، كانت البلدان البروتستانتية تكرِّم علماءها، وتنشر أبحاثهم، وتتبنّى أفضل نتائجهم. لم يُفهَم العلم على أساس أنه ضد الدين لدى البروتستانتيين كما حصل لدى الكاثوليكيين. على العكس. لنضرب على ذلك مثلاً حالة إنجلترا حيث نجد المثل الأوضح على التعاون ـ وليس التضاد ـ بين العلم والدين. فإنجلترا بلد بروتستانتي في غالبيته، ورجال الدين هناك هم الذين شجعوا الحركة العلمية. ولم يخشوا أن يضيع الإيمان أو يتبخَّر إذا ما قوي العلم وانتشر. وأكبر مثل على ذلك القس الأنجليكاني جون ويلكنز (١٦١٤ ـ ١٦٧٢) الذي كان معاصراً لبوسوّيه. فقد نشر عدة كتب لتسهيل نظريات غاليليو الفيزيائية والفلكية. وقد نشر أحد كتبه الهامة عام ١٦٣٨، أي بعد خمس سنوات فقط من إدانة غاليليو من قبل الكنيسة الكاثوليكية. وهناك قس آخر يدعى توماس سبرات عاش في نفس الفترة ونشر كتاباً عام ١٦٦٧ بعنوان: **تاريخ الجمعية الملكية في لندن**، وفيه يطمئن الناس الذين خافوا من حصول تناقض بين العلم الجديد والإيمان. وقال لهم بأن العلم الذي يحل محل المعجزات يبرهن على عظمة اللّه بشكل أفضل منها. ثم قال بأنه لا يمكن للعالم إلا أن يكون مؤمناً بشكل أعمق وأقوى. والواقع أن رجل الدين هذا كان متفقاً مع فرانسيس بيكون، رائد العلم الجديد في إنجلترا، وربما في أوروبا كلها. فقد نشر هذا الفيلسوف كتابين حاسمين هما: **تقدم العلم** (١٦٠٤)، و**القانون العلمي الجديد** (١٦٢٠). واعتُبر هذان الكتابان بمثابة المانيفست للروح العلمية الجديدة. وقد رفض فرانسيس بيكون محاجات الهيبة الفوقية التي تفرضها الكنيسة الكاثوليكية على مجال البحث العلمي. كما ورفض كل العقبات اللاهوتية أو التيولوجية. ففي رأيه أن المحاجة الوحيدة التي تفرض نفسها في مجال العلم هي تلك القائمة على التجريب والملاحظة العيانية والبرهان العقلي، ليس إلا. وقال بيكون أيضاً: لا ينبغي بعد اليوم استخدام هيبة أرسطو[1] أو

---

(١) كما قلنا سابقاً فإن علم أرسطو كان قد التغى بعد ظهور العلم الحديث على يد كوبرنيكوس وغاليليو، =

الكتابات المقدسة من أجل عرقلة التقدم العلمي. وكان هذا موقفاً جريئاً جداً في وقته، ولا يمكن لأي عالِم كاثوليكي أن يتخذه صراحة (انظر مثلاً حالة ديكارت الذي كان معاصراً لفرانسيس بيكون، وكيف أنه كان يتبع مذهب التقيّة ويخفي آراءه الحقيقية خوفاً من عقاب الأصولية الكاثوليكية...).

كيف يظهر الفلاسفة الكبار في التاريخ: سبينوزا

ولد سبينوزا عام ١٦٣٢ في مدينة أمستردام بهولندا، وذلك في عائلة يهودية مهاجرة من البرتغال، وقد التجأت عائلته وعائلات أخرى عديدة إلى هولندا لان الاضطهاد المسيحي لليهود كان شديداً في اسبانيا والبرتغال في ذلك العصر.. وهولندا كانت أكثر البلدان الأوروبية ليبرالية وتسامحاً مع الأديان الأخرى غير المسيحية. ولذلك سمحوا للجالية اليهودية في أمستردام بأن يكون لها كُنُسها ومدارسها الخاصة، وكذلك طقوسها وشعائرها. وقد تربى سبينوزا داخل التراث اليهودي، ودرس التوراة باللغة الأصلية، أي بالعبرية، بل وكانوا يحضّرونه لكي يصبح حاخاماً! وما كانوا يعرفون انه سوف ينقلب على كل ذلك لاحقاً ويعتنق الفلسفة ديناً.. والواقع انه كان نجيباً ومطيعاً لرجال الدين في البداية، وكان يتردد على الكنيس لأداء الصلوات مع بقية أبناء طائفته. ثم درس الفلسفة اليهودية في القرون الوسطى، وبخاصة كتب الفيلسوف اليهودي العربي: ابن ميمون. ويبدو أن فضوله المعرفي كان كبيراً. وكان متوقعاً أن يقوده عاجلاً أو آجلاً إلى الخروج على التراث اليهودي الذي أرادوا حبسه فيه كما تفعل كل الطوائف والأديان مع أبنائها. فحاخامات اليهود ما كانوا يقلون تزمتاً أو تشدداً عن رهابنة المسيحيين في اسبانيا! ولكن ما كان بإمكان الطائفة اليهودية أن تنغلق على نفسها كلياً في مدينة كأمستردام، فالتأثيرات الخارجية كانت حتماً ستدخل إليها بشكل أو بآخر.

نقول ذلك وبخاصة أن هولندا كانت تعج بالطوائف والمذاهب آنذاك. وكانت الدولة تمنح جميع الأديان حرية كبيرة. صحيح أن المذهب الرسمي المسيطر كان هو المذهب المسيحي البروتستانتي على طريقة كالڤن، ولكن المذهب المسيحي المضاد،

= ولم تعد له إلا قيمة تاريخية. ففيزياء أرسطو انتهت وكذلك علم الحيوان والفلك، الخ. ولكن قيمة أرسطو على الصعيد الفلسفي لم تنته. فهو يظل أحد كبار الفلاسفة في التاريخ. هذا من جهة. ومن جهة أخرى، ينبغي التفريق بين أرسطو الحقيقي وأرسطو القروسطي الذي صادرته الكنيسة وخلعت على نظرياته وأفكاره طابع القدسية والمعصومية. ولذلك أصبح حجر عثرة في وجه تقدم العلم، فثار عليه ديكارت وغاليليو وآخرون...

أي الكاثوليكي الروماني، كان مسموحاً به أيضاً، وكانت كنائسه مفتوحة ويمارس طقوسه وشعائره بحرية. وهذه الحرية المذهبية كانت مستحيلة في فرنسا آنذاك. فالمذهب الكاثوليكي المهيمن كان يقمع المذهب البروتستانتي ويعاقب أتباعه ويلاحقهم في كل مكان كما رأينا سابقاً، وهنا كان يكمن الفرق بين المملكة الفرنسية المستبدة والأصولية، وهولندا الليبرالية. ولكن كانت في هولندا أديان أخرى ومذاهب مختلفة غير اليهودية والكاثوليكيين الرومانيين التابعين للبابا. فقد كانت توجد مذاهب بروتستانتية أخرى غير المذهب الكالڤاني المسيطر.

كان هناك المذهب اللوثري، والمذهب السوسيني، نسبة إلى سوسين (١٥٤٠ ـ ١٦٠٤)، وهو مصلح بروتستانتي من أصل ايطالي وصل به الأمر إلى حد إنكار التثليث وألوهية المسيح، وهو من أكثر المذاهب عقلانية في المسيحية.

وكان هناك أفراد شيعة الصاحبيين (الكُويكرز) الذين اختزلوا الدين إلى جوهره: أي السلام، والبساطة، وحب البشر أياً يكونون... وكانت هناك مذاهب بروتستانتية أخرى. وكلها كانت تتعايش بشكل أو بآخر داخل الدولة الهولندية.

هذه التعددية الدينية والمذهبية ساهمت في التخفيف من حدة الدوغمائية الدينية الأحادية التي توجد عادة في البلدان ذات المذهب الواحد أو الدين الواحد الذي يفرض نفسه كحقيقة مطلقة لا تناقش ولا تمس. ومن بين الأسباب التي ساهمت في التحرير الفكري لسبينوزا تردده على مدرسة مسيحية في مدينة أمستردام. ويقال بأنه وقع في حب ابنة مدير المدرسة ولكنهم رفضوا تزويجها له، فأخذها منافسه اللوثري الذي كان أغنى منه والذي اعتنق مذهبها الكاثوليكي وتخلى عن عقيدته البروتستانتية لكي يحظى بها. فمذهب الحبيبة هو الأجمل!

وفي هذه المدرسة تعلم سبينوزا اللغة اللاتينية، لغة العلم في ذلك الزمان. وأتاح له ذلك أن يطلع على مؤلفات الفلاسفة المحدثين من أمثال فرانسيس بيكون (١٥٢٦ ـ ١٥٦١)، وتوماس هوبز (١٥٨٨ ـ ١٦٧٩)، ورينيه ديكارت (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠)، ومعلوم أن أنصار الفلسفة الديكارتية وخصومها كانوا يخوضون معارك حامية فيما بينهم في ذلك الزمان. وكانت هولندا مركزا للمناظرات الفلسفية الأكثر خصوبة. إن تعلم سبينوزا اللغة اللاتينية ساعده على الخروج من تراثه اللاهوتي الضيق وفتح له أبواب العلم والفلسفة الحديثة على مصراعيها.

ولكن تردده على البيئات الفلسفية جعله يبدو مشبوهاً في نظر الكنيس اليهودي والطائفة بشكل عام. ومعلوم أن الطائفة اليهودية كلها كانت تتحلق حول الكنيس الذي

يجمعها ويحافظ على تماسكها ووحدتها. كما ويحافظ على نقل الإيمان التقليدي من الجيل القديم إلى الجيل الجديد. وسبينوزا أصبح تردده على الكنيس قليلاً بسبب انشغاله بالمسائل الفلسفية. وكلما أوغل في الفلسفة أكثر ابتعد عن الدين أكثر. وهذا ما اقلق زعماء الطائفة الذين وجهوا له عدة إنذارات قبل تكفيره وفصله. ويبدو أن هذا التكفير لم يزعجه كثيراً. بل رأى فيه وسيلة تحرير لكي يتخلص من الأرثوذكسية الدينية، ولكي ينطلق حراً من اجل البحث عن الحقيقة بإمكانياته الخاصة وحدها.

بعد أن أطلقوا الفتوى اللاهوتية بتكفيره عام ١٦٥٦ فقد حقه في الإرث العائلي، بل أصبحت إقامته مستحيلة في أمستردام نتيجة تواطؤ زعماء المسيحية مع زعماء اليهود في المدينة على عزله وطرده. ويبدو انه واجه صعوبات مادية آنذاك، فتعلم مهنة صقل النظارات، ولكنه لم يعش منها على حد قول كارل ياسبرز، وإنما عاش على المساعدات الشخصية التي أتته من بعض الأصدقاء الأغنياء. وفي عام ١٦٦٠ هاجر إلى قرية بضواحي ليدن وقبلها كان قد عاش أربع سنوات في ضواحي أمستردام ذاتها.. وكانت مركزاً للمسيحيين الليبراليين الذين احتضنوه ورحبوا به بعد أن توسموا فيه العبقرية. وكانوا يشكلون أكثر فئات المسيحية تحرراً في ذلك الزمان. فكانوا ينكرون العقائد والطقوس ويمارسون التدين الداخلي الحر القائم فقط على الفكر، والأخلاق، والروحانية الصافية.. وكان من الطبيعي أن ينسجم معهم سبينوزا ويعتبرهم اقرب الناس إليه. وبقي هناك حتى عام ١٦٦٣، تاريخ نشر أول كتاب له. وهو الكتاب الوحيد الذي يحمل اسمه، وكان بعنوان **مبادئ فلسفة رينيه ديكارت**. وكان نشر هذا الكتاب في مدينة أمستردام السبب في شهرته. فحتى ذلك الوقت لم يكن معروفاً إلا من قبل حلقة ضيقة من الأصدقاء.

وفي عام ١٦٦٣ غادر ضواحي ليدن لكي يستقر في ضواحي لاهاي، عاصمة هولندا. وعندئذ دخل في علاقات ومراسلات مع عالِم الفيزياء الكبير هويغنز Huygens، ومع اولدينبرغ، سكرتير الجمعية الملكية البريطانية ومع الأوساط السياسية. وتعرف على زعيم الحزب الليبرالي وحاكم هولندا، يان دوڤيت Jan de witt الذي صرف له مرتباً شهرياً لكي يستطيع مواصلة بحوثه وتأملاته الفلسفية. وفي ذلك الوقت توقف، مؤقتاً، عن مواصلة تأليف كتابه الأساسي **الأخلاق**، لكي يكرس نفسه لكتابات أكثر انخراطاً في المعمعة السياسية. وأصدر كتابه الشهير **مقالة في اللاهوت والسياسة**(*)،

(*) ترجمه وعلق عليه حسن حنفي (وراجع الترجمة فؤاد زكريا) وصدر بعنوان: **رسالة في اللاهوت والسياسة**، بيروت، دار الطليعة، ط٢: ١٩٨١ (وكانت الطبعة الأولى صدرت في القاهرة عام ١٩٧١).

بدون توقيع ومع اسم مزور للناشر. لكن قتل يان دوقيت مع أخيه في وسط الشارع من قبل الغوغائية المتعصبة أفقد سبينوزا صوابه، وكانت نكسة كبيرة بالنسبة له. وبعدئذ ازداد عزلة وانكفاء على نفسه فكرس جهوده كلها لإكمال كتاب **الأخلاق** ووضع اللمسات الأخيرة على فلسفته. ولذلك رفض عرضاً مغرياً من قبل أحد أمراء الألمان من اجل التدريس في جامعة هايدلبرغ، وفضّل أن يعيش حياة الزهد والكفاف.

وعلى الرغم من أنهم وعدوه بأكبر قدر ممكن من الحرية في إلقاء دروسه إلا انه قال لهم: ليس للحرية الفلسفية حدود، فإما أن نفكر بكل حرية، وإما ألا نفكر أبداً.. وفي عام ١٦٧٥ ذهب إلى أمستردام من اجل طبع كتاب **الأخلاق**. ولكن عندما سمع بان تحالف اللاهوتيين يستعد لإطلاق فتوى ضده بتهمة الإلحاد، سحب الكتاب من المطبعة. وفي عام ١٦٧٧ مات سبينوزا في لاهاي بمرض السل الرئوي الذي كان مصاباً به منذ زمن طويل، ولم يكن عمره يتجاوز خمسة وأربعين عاماً. ومع ذلك فقد سجله التاريخ كأحد كبار الفلاسفة على مر العصور. فالساعة التي يعيشها سبينوزا تساوي سنة بالنسبة للآخرين، أو كما يقول الشاعر هنري ميشو: في كل ثانية محيطٌ من القرون..!

وبعد موته بخمسين سنة كتب أحد اللاهوتيين المسيحيين العبارة التالية لكي توضع كشاهدة على الضريح: هنا يرقد سبينوزا. ابصقوا على قبره!.. في الواقع إن رجال الدين لم يغفروا له كتابه: **مقالة في اللاهوت والسياسة**. فقد وصفه أحدهم على النحو التالي: إنه الكتاب الأشد كفراً في التاريخ! فالمؤلف يستهزئ فيه بالرسل والحواريين. وفي رأيه أنه لم تحصل أبداً معجزات، ومن المستحيل أن تحصل. فهناك نظام صارم في الطبيعة لا يفلت منه أحد.

في الواقع إن سبينوزا كان فضيحة العصر، ولم ير فيه معاصروه إلا ملحداً مقنَّعاً. وظل فضيحة العصور اللاحقة حتى بعد مائتي سنة من وفاته. نقول ذلك على الرغم من أن كلمة «اللّه» لم تستخدم في أي كتاب فلسفي بنفس الكثرة والتكرار مثلما استخدمت في كتاب **الأخلاق**! ولكن الهولنديين فهموا بعدئذ قيمته وراحوا يرفعون له تمثالاً في أشهر ساحاتهم العامة بالقرب من البيت الذي كان يسكنه في سنواته الأخيرة. ويرى البروفيسور جوزيف مورو[١] الذي استفدنا كثيراً من كتابه في تحضير هذه النبذة التاريخية، أن ارنست رينان وجه إليه ثناء حاراً في خطاب التدشين للتمثال وكان قد دُعي إليه مع حشد كبير من العلماء والمفكرين وختم خطابه بالكلمات التالية: ربما لم ير أحد اللّه عن كثب مثلما رؤي هنا من قبل سبينوزا!! فهذا الشخص الذي اتهموه بالإلحاد كان

(١) Joseph Moreau, *Spinoza et le spinozisme*, P. U. F., Paris, 1991.

حتماً أقرب إلى اللّه ـ أي إلى الحقيقة ـ من معظم رجال الدين في عصره.. وكان في استقامته، ونزاهته، وزهده في الحياة، مثلاً أعلى على الفكر الفلسفي. إن عبارة رينان رائعة وموفقة جداً ضمن مقياس أن مشكلة اللّه كانت الشغل الشاغل لسبينوزا. صحيح أنه قدم عنها تصوراً مخالفاً لتصور اللاهوت التقليدي، ولكنه تصور جدير بالتمعن والتأمل. يضاف إلى ذلك أن دفاع الفيلسوف عن حرية الفكر والتعبير والمعتقد، ودعوته إلى فصل الدين ورجالاته عن السياسة، وتمجيده للعقل والفكر الفلسفي، كلها أشياء سوف تصبح لاحقاً احد المكتسبات الأساسية للحداثة الأوروبية.

سبينوزا في مرآة معاصريه:

كان سبينوزا أكبر مفكر راديكالي في عصره. وقد كان من الراديكالية والجذرية بحيث أن أحداً لم يستطع أن يفهمه على حقيقته. بل ولزم مرور عدة قرون لكي يُفهم ويُستوعب. وهذا هو السبب في أن المفكرين الذين يجيئون قبل الأوان يعانون معاناة شديدة ويشعرون بغربة قاتلة. يشعرون وكأنهم يعيشون في صحراء من الفكر... فلا أحد يستطيع أن يتجاوب معهم، أو يناقشهم، أو يرتفع إلى مستواهم. لا أحد يستطيع أن يناجي همومهم ولذلك عاش حياة العزلة والسرية، عاش تحت الأرض تقريباً... لقد كان الأكثر عقلانية من بين جميع الديكارتيين الذين ظهروا في القرن السابع عشر، وبالأخص مالبرانش (١٦٣٨ ـ ١٧١٥)، ولايبنتز (١٦٤٦ ـ ١٧١٦). بل لقد كان أكثر عقلانية من ديكارت نفسه لأن ديكارت لم يتجرأ على تطبيق المنهج العقلاني على التراث الديني، بل وقف عند بابه لا يتعدّاه. هذا في حين أن سبينوزا اقتحم حرمة الدين اليهودي ـ المسيحي ومدّ العقلانية عليه لكي تشمله. لقد كان سبينوزا عقلانياً صرفاً، وكانت ثقته بالعقل بلا حدود. ولذلك أرعب معاصريه، فشعروا وكأنه يمثل فضيحة كبرى في تاريخ الفكر. بل وظل يشكل فضيحة حتى بعد موته بمائتي سنة وربما أكثر!... كان سبينوزا قنبلة موقوتة... وقد فجر قنبلة الفكر في كل الاتجاهات، فحرق الأخضر واليابس في طريقه وابتدأ من نقطة الصفر. لقد خرج على كل الأديان والمذاهب المتصارعة أو المتناحرة على مفهوم "الدين الحق"، لكي يؤسس لنفسه واحة فكرية غنّاء خارج كل دين وكل مذهب. لقد اختنق سبينوزا في جو المشاحنات اللاهوتية، والعصبيات الطائفية، والحزازات المذهبية، فقرر الخروج كلياً من هذا الجو الموبوء بالبغضاء ورائحة اللاهوت، لكي يؤسس لنفسه فضاء فكرياً آخر. فهذه الأديان والمذاهب التي ما انفكت تتحدث عن اللّه، والأخلاق، والفضيلة، هي التي تشعل الحروب الأهلية أو المذهبية بين أبناء الشعب الواحد ليس فقط في هولندا، وإنما في كل أنحاء القارة

الأوروبية! وكان رجال الدين في كل طائفة أو مذهب يؤلبون أبناء طائفتهم على الطوائف الأخرى عن طريق نشر الإشاعات المفزعة عنها وإنزال اللعنات اللاهوتية عليها. فاليهودي يلعن المسيحي باسم "الدين الحق"، والمسيحي يلعن اليهودي باسم "الدين الحق" نفسه! وكانوا يتصارعون على الفهم الصحيح والمستقيم للدين. وهكذا كفَّر الكاثوليكيون البروتستانتيين، وكفر البروتستانتيون الكاثوليكيين. ودارت بينهم المعارك والحروب التي مزقت أوروبا وقضت على شبابها واقتصادها ومستقبلها. في مثل هذا الجو ظهر كتاب سبينوزا **مقالة في اللاهوت والسياسة**. وهو الكتاب التأسيسي الذي يشكل قطيعة في تاريخ الفكر الغربي، بل والبشري لأنه تجرأ لأول مرة على دراسة الأديان من وجهة نظر تاريخية. لأول مرة في تاريخ الغرب يظهر كتاب ينزع القدسية حتى عن النصوص المقدسة!!... لقد كان وحشاً فلسفياً سبينوزا هذا... فتحت مظهره الهادئ والوديع كان يختبئ بركان، أو زلزال، أو قنبلة موقوتة...

ليس غريباً إذن أن يكون معاصروه قد رأوا فيه الكافر أو الملحد أو الزنديق بامتياز. ورأوا في فلسفته تدميراً للأسس التقليدية للدين، والأخلاق، والدولة القائمة. ولذلك ابتعدوا عنه وتحاشوه وكأنه أكبر شخص مشبوه في التاريخ. بل وحتى الديكارتيون تبرأوا منه لكي يحافظوا على "سمعتهم" بين الناس... وأما من ذكره بشكل حيادي أو حتى رفض أن يشتمه فقد تعرض للملاحقة والأذى اشتباهاً بعقيدته ودينه. فسبينوزا رجل ليس في «صدره دين» كما تقول العامة. وبالتالي فلا يساوي شيئاً ولا قيمة له. إنه أقل من حشرة في نظر العامة ورجال الدين: أي في نظر المجتمع ككل تقريباً. وعلى الرغم من أنه كان متقشفاً، فقيراً، عفيفاً، إلا أنهم لعنوه وسبّوه بحجة أنه أكبر "لا أخلاقي" في عصره. إذ كيف يمكن لشخص أن يكون أخلاقياً وليس في صدره دين؟!... في ذلك الوقت ما كانت أوروبا تستطيع أن تفهم ذلك أو تستوعبه. الآن أصبحت المسألة محسومة، أصبحت بديهية وتحصيل حاصل. وكانوا يعرفون أن في صدره أكبر دين في التاريخ: دين يشمل البشرية بأسرها وليس فقط اليهود أو المسيحيين، أو الكاثوليكيين أو البروتستانتيين... إنه دين المحبة والتقى والورع والإحساس بآلام الإنسان أياً يكن دينه أو مذهبه أو طائفته... ما كانت العقول الضيقة آنذاك بقادرة على تفهم ذلك أو استيعابه. ولذلك عاش سبينوزا غريباً، ومنبوذاً. بل إنه لم يعش تقريباً. لقد عاش فقط لكي يضع فلسفته، ثم يمضي بسرعة وهو في الخامسة والأربعين من العمر. لقد قطع علائقه بالحياة: بالنساء والأولاد، بالمناصب والوجاهات، بالأرزاق والأموال، لكي يكرّس نفسه لشيء واحد فقط. كان سبينوزا يعرف أنه مهدَّد، وأن شخصاً من نوعيته يمثل "غلطة" من غلطات التاريخ. كان يعرف

أنه وجد من أجل تنفيذ مهمة واحدة: تحرير العقول عن طريق الفلسفة والفكر. ومن أجل هذه المهمة كان مستعداً لأن يضحي بالغالي والرخيص، وقد ضحى. يكتب عنه جيل دولوز في مقالة حماسية رائعة: ما وُجد فيلسوف على وجه الأرض أكثر كرامة منه ولا أكثر شهامة. ومع ذلك فلم يُشتم أي فيلسوف ولم يُكرَه مثلما شُتم وكُره هو.

لكي نفهم ذلك ينبغي أن ننتقل إلى عصره، إلى القرن السابع عشر في أوروبا بشكل عام. في ذلك الوقت أخذ رجال الدين يشتكون من شيوع ظاهرة الانصراف عن الدين والتحلُّل من طقوسه وشعائره وعدم التصديق أو التسليم بعقائده. وكثرت الكتب التي تنبّه إلى ذلك وتحذّر من الخطر. من بين هذه الكتب كتاب للأب ماران ميرسين يحمل العنوان التالي: **كفر الربوبيين** (أي الذين يؤمنون باللّه فقط ويرفضون بقية العقائد أو تأدية الفرائض الدينية) **وكذلك كفر الملاحدة والمتحررين أخلاقياً ودينياً. والرد عليهم من وجهة نظر الفلسفة والدين** (١٦٢٤)، وهو عنوان طويل جداً، ولكنه يعطي فكرة كاملة عن مضمونه. والشيء الغريب أنه يكفِّر حتى من يؤمنون باللّه إذا كانوا لا يمارسون الطقوس أو لا يؤمنون بجميع العقائد الدينية المتوارثة والمعجزات والخرافات. ولكن هذه الغرابة تزول إذا ما عرفنا أن الناس في ذلك الوقت ما كانوا يفهمون التديُّن إلا عن طريق الطقوس... والأب ميرسين هذا حمل على جميع الهرطقات التي كانت شائعة في فرنسا آنذاك، بل وزعم أنه يوجد في باريس وحدها ما لا يقل عن خمسين ألف ملحد! وهو رقم قياسي بالنسبة لذلك الزمان، ولا نعرف كيف استطاع التوصل إلى عدّهم أو إحصائهم بمثل هذه الدقة!

وأما الأب بوشيه ـ وهو رجل دين كبير ـ فقد ذهب إلى أبعد من ذلك عندما قال بأنه يوجد في فرنسا أكثر من مليون "روح ضائعة"! وراح يندب ويثور ويقول بأن الخطر على الأبواب.. وفي هولندا ذاتها راح القس ڤويت يندِّد بتزايد عدد الكفار والفاسقين في أوساط الهولنديين.. وركز حملته على التيار الديكارتي الذي أخذ ينتشر في الجامعات والأوساط المتعلمة.. وأما جان باسيت ستوبا، الفرنسي الذي قابل سبينوزا في لاهاي وأرسل تقريراً إلى بلاده عن المشاحنات الدينية أو الطائفية التي كانت منتعشة جداً هناك، فإنه يصور سبينوزا على النحو التالي: إنه ينقد جميع الأديان بلا هوادة وبدون تقديم أي تنازلات. إنه شخص شهير وعالم ويتبعه عدد كبير من الأتباع والمعجبين. وهو لم يتمسك بدين اليهود ولم يعتنق دين المسيحيين. ولذلك فلا يمكن اعتباره يهودياً صالحاً ولا مسيحياً فاضلاً. وكتابه **مقالة في اللاهوت والسياسة** يهدف إلى لغم جميع الطوائف، يهودية كانت أم مسيحية، وزرع بذرة الإلحاد والتحلُّل أو التحرر من جميع الأديان.. إنه شخص خطير جداً...

هذا هو، باختصار، مضمون التقرير الذي أرسله الجاسوس الفرنسي المذكور بعد مقابلة سبينوزا والاطلاع على أحوال هولندا. ولكننا نلاحظ أنه يحمل على الهولنديين بعنف لأن مسيحيتهم ضعيفة جداً وتكاد تشكل قشرة سطحية فقط. . . فدولتهم التي تعترف بجميع الأديان ليس لها أي دين في الواقع! اللّهم إلا دين التجارة. . فالهولنديون يضحون بالدين من أجل التجارة والربح. إنهم على شاكلة سبينوزا الذي لا يعترف بالعبادة، أو بالعمادة، أو بالطقوس والشعائر مسيحية كانت أم يهودية. . وإنما يعتبرها علامات خارجية أو سطحية لا قيمة لها. وذلك لأن الدين الصحيح في نظره هو ذلك الذي يعلِّم الناس الفضيلة والإحسان والعدل فقط. وأما ما عدا ذلك فقشور ثانوية. بالطبع يمكن للمرء أن يمارس طقوس دينه وشعائره ولا يجوز لأحد أن يمنعه من ذلك. ولكن إذا كان يمارسها من دون اتباع طريق النزاهة ومعاملة الآخرين بشكل طيب فإنها لا تفيده شيئاً عند اللَّه، وإذا تخلى عنها وكان تقياً نقياً يحب الخير ويفعله بقدر المستطاع فإنه مرضيٌّ عند اللَّه بدون شك.

لقد شنّ الأصوليون حملة شديدة على سبينوزا بمجرد صدور كتابه **مقالة في اللاهوت والسياسة**. نقول ذلك على الرغم من أنه أصدره بدون توقيع ولكن الجميع عرفوا أنه هو صاحبه. وكان البروتستانتيون أول من بادر للهجوم عليه وذلك لكي يتحاشوا اتهام الكاثوليكيين لهم "بتفريخه". فهو قد ولد وكتب وعاش في أرض بروتستانتية وبالتالي فالبروتستانتيون يتحملون مسؤولية ظهور هذا الكافر الكبير. . . وقد جاء الهجوم عليه من عدة بلدان دفعة واحدة: أي من هولندا، وألمانيا، وفرنسا. . . وصدرت عدة كتب تبجيلية تدافع عن الدين المسيحي وترد عنه هجمات سبينوزا. نذكر من بينها كتاباً بعنوان: **مقالة حول صحة الدين المسيحي** (١٦٨٤)، ثم كتاباً بعنوان: **مقالة حول وجود اللَّه** (١٦٩٧). . . وأما من الجهة الكاثوليكية فإن بوسّويه، زعيم المذهب في فرنسا من الناحية العقائدية والفكرية، سارع إلى الاطلاع على كتاب سبينوزا. وبعد أن فهم فحواه وأدرك خطورته على الكتابات المقدسة أمر بإسدال ستار من الصمت المطبق عليه. لقد عرف بوسّويه بذكائه الحاد أن استخدام المنهجية اللغوية (أي الفيلولوجية) والتاريخية وتطبيقها على التوراة والأناجيل سوف يؤدي عاجلاً أو آجلاً إلى الكشف عن تاريخية هذه النصوص التي تقدم نفسها وكأنها تتعالى تماماً على الواقع والتاريخ. . وإذا ما كُشفت تاريخيتها فإن القدسية سوف تُنزع عنها لا محالة، وهذا شيء مرعب بالنسبة للمؤمنين في ذلك الزمان (الآن أصبح المؤمنون في أوروبا يقبلون بذلك: أي بعد مرور ثلاثمائة سنة على ظهور كتاب سبينوزا!!.). في الواقع إن كتاب سبينوزا يقدم تصوراً عن الدين يختلف جذرياً عن تصور الأصوليين أو جمهور المؤمنين. ولكنه

يمكن أن يتلاقى مع تصور المستنيرين أو العقلانيين حول بعض النقاط الأساسية. والدليل على ذلك أن بعض علماء الدين تبنّوا معظم أطروحاته، بل ودافعوا عنها حتى عندما كانوا يتظاهرون بأنهم يدحضون سبينوزا!... فكتاب سبينوزا هذا يؤكد على وجود اللّه ولا علاقة له بالإلحاد على عكس ما أُشيع. بل إنه يفتح الطريق للإيمان العقلاني الذي ساد في عصر التنوير لاحقاً على يد ڤولتير وجان جاك روسو مثلاً.

ولكن الناس جميعاً يتهمون سبينوزا بالإلحاد، فما هو سبب ذلك؟ السبب هو كتابه التالي الذي نشر بعد هذا الكتاب. ونقصد به رائعته الفلسفية المدعوة بـ **الأخلاق**. فهذا الكتاب قدم تصوراً عن اللّه يختلف كلياً عن تصور اليهود والمسيحيين وجميع أتباع الأديان التوحيدية. فاللّه أصبح هو الطبيعة أو كلية الوجود ولم يعد هو ذلك اللّه الخالق، المنفصل عن خلقه، والقابع في أعلى السماوات. أصبح اللّه على يد سبينوزا هو قوانين الطبيعة والعقلانية المطلقة التي تتحكم بها. أصبح هو الكون بما فيه ومن فيه. أصبح هو القوة الحيوية المنبثّة في الكون. وربما كان هذا التصور الغريب من نوعه هو الذي دفع أوروبا المسيحية إلى رفض سبينوزا ونبذه على مدار ثلاثة قرون تقريباً. عندئذ اتهم بالمادية، والإلحاد، والحلولية، ووحدة الوجود. ولكن لم يظهر ذلك في كتابه الأول الذي استطاع أن يخفي فيه تصوره عن اللّه لكيلا يصدم معاصريه أكثر مما صدمهم. وحده كتابه الثاني والأخير الذي نشر بعد موته، أي حيث أصبح بمنأى عن أي أذى، يحتوي على هذا التصور الجديد عن اللّه. وهو تصور أرعب معاصريه ومن جاء بعدهم لسنوات طويلة.

سبينوزا: محنة الفكر:

والواقع أن سبينوزا يحتل مكانة أساسية وفريدة من نوعها في تاريخ الفكر الأوروبي وربما البشري بشكل عام. فهو شخص منبوذ على كافة الأصعدة والمستويات. إنه منبوذ كيهودي يعيش في مجتمع مسيحي كان الدين يحتل فيه أهمية قصوى في القرن السابع عشر. وهو منبوذ من قبل اليهود أنفسهم لأنه انقطع عن الصلاة في الكنيس أو في المعبد بعد أن فقد إيمانه بالعقائد الدينية والطقوس والشعائر وعمره لا يتجاوز العشرين إلا قليلاً. وهو منبوذ حتى بين الفلاسفة الذين كانوا يدارون رجال الدين ظاهرياً، وبالتالي فلا يجرأون على التقرب منه إلا من بعيد البعيد. بل وكانوا يهاجمونه لكي يحظوا برضى الأرثوذكسية والأصولية أو يتقوا شرهما على الأقل. وكان منبوذاً حتى على مستوى عائلته الشخصية التي رفضته وحرمته من الإرث الأبوي بعد أن أدانه حاخامات اليهود. كان سبينوزا منبوذاً بشكل كوني. كان رجلاً حراً أو يشعر بعطش

هائل إلى الحرية. لكن لنتوقف قليلاً هنا عند الإدانة اللاهوتية التي أصابته في عز الشباب وحسمت مصيره الفلسفي.

في ٢٧ تموز/ يوليو من عام ١٦٥٦، صدرت الفتوى اللاهوتية التالية عن الكنيس اليهودي في أمستردام: «منذ بعض الوقت وأقطاب الطائفة يسمعون بالأفكار السيئة التي يتبناها سبينوزا. وقد حاولوا جاهدين، وبكل الوسائل، أن يحولوه عن هذا الخط السيئ. ولكن عبثاً. ففي كل يوم نتلقى فيه أخباراً جديدة عن الهرطقات المرعبة التي ينادي بها ويعلِّمها. وقد أوصل لنا شهود عديدون وموثوقون أخباره التي لا تحتمل الشك والتي تدل على أنه مذنب ومنحرف فعلاً. وبعد أن أخذ أقطاب الطائفة رأي السادة الحاخامات قررنا فصل هذا الرجل من أمة بني إسرائيل. وصدرت في حقه الإدانة التالية: باسم الملائكة والقديسين فإننا نفصل ونلعن هذا الشخص المدعو سبينوزا. إننا نصب عليه كل اللعنات اللاهوتية الموجودة في الشريعة. ليكن ملعوناً في النهار، وملعوناً في الليل. ليكن ملعوناً عندما ينام، وملعوناً عندما يستيقظ. ليكن ملعوناً في الدخول والخروج. لعنه اللّه لعنة أبدية سرمدية لا تحول ولا تزول إلى أبد الآبدين. وليصب اللّه عليه جام غضبه وليحرمه من عفوه وغفرانه»...

«وإننا لنخبر الجميع بأنه ممنوع على أي شخص أن يتحدث معه شفاهاً أو يراسله كتابة. وممنوع على أي شخص أن يقيم معه أي علاقة أو يقدم له أي معونة. وممنوع على أي شخص أن يسكن معه تحت نفس السقف، وأن يقرأ له أي مقالة أو كتاب»[١].

بعد أن صدرت الفتوى بوقت قصير هجم عليه أحد المتعصبين اليهود وحاول اغتياله بضربة خنجر. ولكن لحسن الحظ فإن سبينوزا كان يلبس معطفاً سميكاً فلم تصل الضربة إلى اللحم، أو قل إنها خدشته خدشاً بسيطاً. ويقال بأن سبينوزا ظل محتفظاً بذلك المعطف "المقدس" لسنوات طويلة، وذلك لكي يتذكر أن ثمن الفكر غال ولا يمكن أن يتركه الناس يمر دون عقاب. في الواقع إن محاولة الاغتيال كانت متوقعة بعد صدور الفتوى اللاهوتية. فالفتوى تمثل اغتيالاً معنوياً أو روحياً، وبالتالي فهي ليست إلا المقدمة التمهيدية للاغتيال الجسدي. بدءاً من تلك اللحظة أصبح سبينوزا عدواً لدوداً لكل الأصوليين، ليس فقط في عصره وإنما في جميع العصور. وكما ذكرنا سابقاً فقد ترك مدينة أمستردام مباشرة على إثر محاولة الاغتيال هذه ولجأ إلى عند أصدقائه من المسيحيين الليبراليين في مكان آخر من هولندا. ولكنه لم يصبح مسيحياً. فهو لم يغير دينه لكي يعتنق ديناً آخر. وحده دين الفلسفة والفكر العقلاني الحرّ كان يهمه. ولكن

---

(١) انظر: Yirmiyahu Yovel, *Spinoza et autres hérétiques*, Seuil, Paris, 1991, p. 10 ff

بالطبع فإن المتدينين العقلانيين كانوا أقرب إلى قلبه، وهم الذين حموه أكثر من مرة واحتضنوه. وبما أنه لم يتزوج ولم ينجب أطفالاً فإنه كان يكفيه مبلغ قليل من المال لكي يعيش. وكما يقول جيل دولوز فإن حياة التواضع والفقر والعفَّة هي الأكثر مناسبة للفلسفة. فالفلسفة لا تزدهر إلا إذا أدرت ظهرك لهذا العالم واحتقرت شهواته ومتعه ومقاماته وتشريفاته. وقد رفض سبينوزا كل النجاحات الأرضية لكي يحظى بنجاح واحد: حياة الخلود في الفلسفة. كان يلزمه جرح عميق لكي يصبح فيلسوفاً حقيقياً، فجاءته فتوى الفصل من الطائفة وضربة الخنجر لكي يتحقق له ما أراد. لم يعرف التاريخ مفكراً حقيقياً أو فيلسوفاً كبيراً خلواً من أزمة شخصية أو مشكلة عميقة. وسبينوزا ليس استثناء على القاعدة ولن يكون. الباقون هم دارسون أكاديميون أو متبحرون في العلم، ليس إلا. أما المفكر العميق فيلزمه جرح نازف أو ضربة صاعقة تهزُّ كيانه من الأساس. وسبينوزا كان من هؤلاء. ونستغرب كيف استطاع أن يصبح أحد كبار فلاسفة التاريخ في عمر قصير كهذا. . .

في الواقع إن سبينوزا لم يشأ مصيره على هذا النحو ولم يختره. ولكنه تحمل مسؤوليته باعتباره قدراً محتوماً لا فكاك منه. لقد كان قدره أن ينفصل عن كل جماعة سواء أكانت دينية أم عرقية أم عائلية. . . بقي فقط متعلقاً بجماعة واحدة: هي جماعة المواطنين الهولنديين الأحرار التي كانت في طور الانبثاق آنذاك. لكأن سبينوزا الذي سبق عصره بوقت طويل كان يقول لهم: اعتبروني إنساناً، اعتبروني مواطناً عادياً ولا تنظروا إلى أصلي وفصلي، أو إلى ديني ومذهبي. فأنا إنسان قبل كل شيء، ولم أختر هذا الدين ولا ذاك عندما ولدت فيه. لم يخيّرني أحد لكي أولد في عائلة يهودية، أو في عائلة مسيحية، في عائلة كاثوليكية، أو في عائلة بروتستانتية. وبالتالي حاسبوا الناس على مواطنيّتهم وعلى أفعالهم، أي على شيء لهم حق الخيار والتقرير فيه. هكذا استبق سبينوزا أفكار الحداثة والعلمانية وحق المواطنيّة ودولة القانون بسنوات ضوئية. إنه أول فيلسوف علماني في التاريخ. ولذلك كانت غربته شبه مطلقة في عصره، وكانت وحدته مريرة وقاتلة. ولم يكن له عزاء إلا الفلسفة.

ممَّ كان يعتاش سبينوزا؟ تقول الأسطورة بأنه احترف مهنة صقل النظارات وبرع فيها. وهذا صحيح. ولكنه لم يعش منها إلا قليلاً. في الواقع إن الأصدقاء والمعجبين بعبقريته الفلسفية هم الذين ساعدوه وصرفوا عليه. وقد رفض الأعطيات والأموال من مصادر عديدة ولكنه قبلها من صديق ثري يدعى سيمون دوفري. يضاف إلى ذلك أن زعيم هولندا آنذاك، يان دوڤيت، كان جمهورياً ويحب أفكاره. فخصص له راتباً سنوياً متواضعاً. ولكن بما أن قليل القليل كان يكفيه، فلم تكن مشكلة بقائه على قيد الحياة

صعبة جداً. فصحيح أنه كان يلبس ثياباً نظيفة جداً، لكنها كانت بسيطة غاية البساطة. وكان يقول: لماذا نهتم باللباس والمظاهر أكثر مما يجب؟ لماذا نغلّف هذا الجسد الفاني بغلاف ثمين؟ فاللباس البراق لا يصنع الرجال. كان هناك مجال واحد يصرف عليه سبينوزا كل شيء هو: الكتب. والواقع أنه خلّف وراءه مكتبة كبيرة ومنتقاة.

لم يتردد سبينوزا في الانخراط في هموم عصره وقضاياه. وقد ألف كتابه **مقالة في اللاهوت والسياسة** لكي يدافع عن نهج صديقه الزعيم الهولندي الكبير يان دوڤيت. ومعلوم أنه كان يمثل قيم العقلانية واحترام حرية الضمير واستقلالية الدولة بالقياس إلى الكنيسة والأصوليين. وكان يواجه مقاومة شرسة من قبل الحزب الآخر: حزب المحافظين والرجعيين الذين استطاعوا قتله في نهاية المطاف كما سبق ذكره. وقد جنَّ جنون سبينوزا لذلك وكاد أن ينزل إلى الشارع لمواجهة الغوغاء والدهماء. ولكن أصدقاءه منعوه من ذلك خشية أن يُقتَل هو الآخر. فالنفوس كانت محقونة، والمعركة على أشدها بين حزب الجمهوريين المستنيرين، وحزب المحافظين والأصوليين. في الواقع إن الثورة الفلسفية لسبينوزا استبقت التيارات الكبرى للتحديث الأوروبي وبخاصة العلمنة، والنقد التاريخي للكتابات المقدسة، وولادة العلوم الطبيعية، وانبثاق عصر التنوير، وولادة الدولة الديموقراطية الليبرالية. كل هذه الأشياء حلم بها سبينوزا وجسَّدها كبذور كامنة في فكره. ثم تفتحت بعدئذ ونضجت مع مرور الزمن حتى أصبحت حقيقة واقعة في أوروبا الحديثة.

لقد كان سبينوزا هولندياً، ليس عن طريق الانتماء إلى عائلة عريقة، أو عن طريق الحسب والنسب، وإنما عن طريق حق المواطنيَّة بكل بساطة. فبما أنه لم يعد ينتمي إلى الطائفة اليهودية، فعلى أي شيء يمكنه أن يعتمد إن لم يكن على الدولة وعلى القانون؟ لقد أصبح ضائعاً سبينوزا بعد أن أنكرته جماعته ولم يتبق له إلا صفته كفرد بشري. وبما أنه يعتبر نفسه مستقلاً، فإنه مرتبط بكل واحد من أشباهه في المجتمع عن طريق رابطة تتجاوز العرق والدين والقرابة: هي رابطة المواطنية وما يستتبعها من حقوق مدنية. إن البداهة العقلية هي التي تثبت له ذلك. وإذا كان قد فقد قواعده في هذا العالم، فإنه وجد غيرها في الحقيقة الأبدية. هذا ما يقوله عنه كارل ياسبرز في دراسة رائعة[1]. ثم يردف الفيلسوف الألماني قائلاً: لقد أصبح فكره ملجأ أو ملاذاً لكل المنبوذين والمضطهدين الذين لا يستطيعون الاعتماد إلا على أنفسهم. أصبح منارة يستضيء بها كل أولئك الذين يبحثون عن الاستقلالية والحرية وذلك لأنه هو نفسه وجد يقينه

(١) Karl Jaspers, *Les grands philosophes*, Vol. IV, Plon, Paris, 1972, p. 222.

العقلاني في الفلسفة التي تضيء له حياته وتوجهها. والواقع أن سبينوزا اشتهر بفلسفة المثولية أو الحلولية أو وحدة الوجود كما يحب أن يقول بعضهم. وهذا يعني أنه يعتبر العالم الواقعي بمثابة العالم الوحيد الممكن، ولا يوجد أي شيء وراءه. من هنا سر اتهامه بالإلحاد من قبل البعض، على الرغم من أن أي فيلسوفٍ آخر لم يتحدث عن اللّه مثلما تحدث هو. وفلسفة المثولية أو الحلولية هي التي انتشرت فيما بعد وأثرت على أقطاب الفكر الحديث من أمثال غوته، وهيغل، وهاينه، وماركس، ونيتشه، وفرويد، وأينشتاين. فجميعهم اعترفوا في لحظة ما من لحظات حياتهم بأنهم متأثرون بسبينوزا. وبالتالي فهو أبو الفكر الحديث بشكل من الأشكال، أو أبو أحد تياراته الأساسية. لم يُلعن أحد في تاريخ الفكر مثلما لُعن سبينوزا، ولم يُهاجم أحد بقدر ما هُوجم. نقول ذلك على الرغم من أنه عاش حياة عفيفة، صافية، مكرسة كلها للفلسفة والبحث عن الحقيقة ولكنه مسَّ الحقائق الأساسية للدين والسياسة فجنَّ جنون الناس... وكما يقول ياسبرز، فإن نبالة روحه كانت تتجسد في حياته كما في أعماله ومؤلفاته. فهو لم يكن يفرق بين التنظير والسلوك، وإنما كان يدعو إلى تطابق القول والعمل وإلا فقد المفكر مصداقيته.

من كثرة ما عانى سبينوزا في حياته من ملاحقات وإشاعات، أصبح حذراً جداً ولا يعطي ثقته بسهولة. والدليل على حذره الشديد هو أنه لم ينشر من كتبه في حياته إلا كتاباً واحداً وتحت اسم مستعار هو **مقالة في اللاهوت والسياسة**[1]. وقد نشره كما قلنا لكي يخوض به المعركة ضد حزب التقليديين ولصالح أصدقائه التقدميين الذين كانوا قد أصبحوا محشورين في الزاوية. وفي أواخر حياته عندما فكر في نشر كتابه الفلسفي الشهير **الأخلاق**، سمع من الإشاعات والتهديدات ما ردعه عن ذلك فوراً. فلم يُنشر إلا بعد مماته. كان سبينوزا يرى أنه لا داعي للتحريض والإثارة، فالناس يستسلمون لعواطفهم الهائجة بسهولة وقد يرسلون له مرة أخرى من يقتله قبل أن يكمل مهمته ويضرب ضربته الفلسفية الكبرى. وبما أنه كان قد تحرر من جميع العلائق والانتماءات فإنه لم يبق له إلا انتماء واحد يتعلق به ويحرص عليه كل الحرص: ألا وهو الانتماء إلى الحقيقة والفكر. إنه موطنه الأول والأخير بعد أن ضاقت به المواطن وانسدت أمام عينيه الأبواب. لقد أصبح تعلُّقه بالحقيقة وكشفها للناس قبل أن يموت مبرر وجوده الأوحد على هذه الأرض. ضمن هذه الظروف نفهم سبب حذره الشديد، وكيف أنه كان يطلب من أصدقائه الخلَّص عدم كشف كتاباته لأي شخص قبل أن يتأكدوا منه أو

(١) بالإضافة إلى كتابه **مبادئ فلسفة رينيه ديكارت**، وهو الوحيد الذي نُشر باسمه.

من نواياه. وعندما طلب لايبنتز، ذلك العبقري الآخر، أن يتعرف عليه ويزوره في بيته، لم يقبل سبينوزا فوراً وإنما أمر تلامذته بالقيام بتحرٍ كامل عنه. من هو هذا الشخص؟ ماذا يريد مني؟ ولماذا سافر إلى فرنسا؟ وما هي صلاته هناك؟... ويبدو أنه كان يخشى أن ينصبوا له فخاً جديداً للإيقاع به بعد كل ما نصبوا من مكائد وأفخاخ.

سبينوزا والمعركة الحاسمة ضد الأصولية:

يقول ديدرو: كان لنا معاصرون في عصر لويس الرابع عشر. والواقع أنه محق في ذلك. فقد وجد مفكرون تنويريون قبل عصر التنوير بزمن طويل. ويقصد بهم المفكرين الذين ظهروا في النصف الثاني من القرن السابع عشر وبدايات الثامن عشر من أمثال: مالبرانش، سبينوزا، بيير بايل، لايبنتز، جون لوك، وآخرين عديدين. فمثلاً كتاب سبينوزا الشهير **مقالة في اللاهوت والسياسة** ظهر عام ١٦٧٠، أي قبل مائة عام تقريباً من ظهور كتابات التنوير الكبرى على يد ڤولتير، وديدرو نفسه، وروسو... وقد قال فيه سبينوزا كلاماً خطيراً يقلب الأمور عاليها سافلها ويزعزع المجتمع المسيحي الذي كان يعيش فيه آنذاك. ولذلك لم يوقعه باسمه، ولم يذكر اسم الناشر الحقيقي على الغلاف... قال بما معناه: ينبغي أن نحذف جميع العقائد التقليدية ونبتدئ بالتفكير من نقطة الصفر، أي بشكل جديد كلياً. وقال إن الأشياء وصلت إلى درجة لم نعد نستطيع فيها التمييز بين أصولي مسيحي، أو يهودي، أو تركي، أو وثني. فجميعهم متعصبون ويفهمون الدين على غير حقيقته. وبما أن المعتقد فقد تأثيره على الأخلاق، فإن الروح فسدت.

وأين تكمن العلة؟ إنها تكمن في أننا لم نفهم الدين كعلاقة حميمة مع اللّه، ولم يتعرض للتفحص النقدي لكي يتم القبول به بشكل طوعي. وإنما فهمناه كشعائر وطقوس خارجية نمارسها بشكل ميكانيكي أو آلي مفرغ من كل معنى روحي أو تأثير أخلاقي على الشخص. فقد تمارس جميع الطقوس، ثم تسرق بعدئذ أو تغش في تجارتك أو تحقد على جارك لأنه ليس من دينك أو مذهبك... ما نفع التديُّن في مثل هذه الحالة؟ لقد فهمنا الدين كطاعة سلبية وخضوع لرجال الدين. وقد استولى رجال الدين على العقيدة المقدسة واستخدموها لإشباع جشعهم ومآربهم المادية. بل وحرفوا المقاصد النبيلة للدين عن مسارها الصحيح. وقسموا الناس إلى فرق وشيع، إلى طوائف ومذاهب متناحرة. واستغلوا خشوعهم وميلهم للتقى والإحسان لكي يأخذوا منهم الزكوات ويراكموا الأموال مقابل وعدهم بالجنة في الدار الآخرة... وهكذا شاع الشقاق، والنفاق، والحسد والغيرة، والأحقاد في المجتمعات التي تسيطر عليها

الأديان. ولم يبق من الدين المسيحي إلا المظاهر الخارجية الفارغة، والأحكام المسبقة المتوارثة التي تحول البشر إلى وحوش عن طريق التعصب والتزمت[1]، وذلك لأنها تحرم الناس من استخدام عقولهم بشكل حر وتخنق فيهم شعلة العقل البشري. وقال سبينوزا: من هذا العقل ينبغي أن ننطلق لكي نؤسس مجتمعاً آخر أكثر حرية وإنسانية. ولكي نتوصل إلى ذلك ينبغي أن ندمر النظام القائم لاهوتياً وسياسياً (من هنا جاء عنوان كتابه: **مقالة في اللاهوت والسياسة**). فاللاهوت التقليدي المسيحي هو الذي يخلع المشروعية على الأنظمة الفاسدة ولا بد من تفكيكه إذا ما أردنا تغييرها لاحقاً. ونلاحظ أيضاً أن رجال الدين من كهنة وحاخامات يستخدمون المعجزات والخرافات لكي يسيطروا على عقول العامة، أي الشعب. ولكن سبينوزا يعتقد أنه لم تكن هناك معجزات ولا من يحزنون. فالطبيعة تخضع لقوانين فيزيائية وعلمية بشكل متواصل لا ينقطع. وبالتالي فإن خرق هذه القوانين العقلانية ليس دليلاً على وجود اللّه، وإنما على عدم وجوده. وبما أننا مؤمنون بوجود اللّه فإننا نعتقد إذن بأنه لم يحصل أي خرق لقوانين الطبيعة. والمعجزة الوحيدة التي صنعها اللّه هي هذا الكون المنظم المتناسق الذي خُلق على أحسن تقويم وزُوّد بقوانين علمية لا يحيد عنها قيد شعرة. فاللّه يحكم عن طريق العقل لا عن طريق الخرافات والخزعبلات.

وبعد أن فكّكَ سبينوزا النظام اللاهوتي التقليدي، انتقل إلى تفكيك النظام السياسي الاستبدادي المرتكز عليه تاريخياً والذي يستمد شرعيته منه. وهنا يتجلى الطابع الانقلابي، بل والثوري، لفكر سبينوزا. فملوك أوروبا استغلوا لصالحهم الأحكام اللاهوتية المسيحية، وكانوا بارعين في خداع الجماهير. كيف؟ عن طريق استخدام الدين كأداة لتخويف الشعب من الجبابرة المتحكمين بمصيره، وهكذا يظلون مستعبدين لهم وخاضعين لإرادتهم. يقول جيل دولوز معلّقاً: إن أحد الأسئلة الأساسية التي طرحها سبينوزا في كتابه عن اللاهوت السياسي هو التالي: لماذا يناضل الشعب من أجل عبوديته كما لو كانت هي الحرية؟[2] بمعنى آخر: لماذا ينجح قادة الأصوليين في التلاعب بعقول الشعب وتسييره وراءهم بالمئات والآلاف وربما الملايين؟ ولماذا يبدو الشعب لاعقلانياً إلى مثل هذه الدرجة؟ هذا هو الشيء الذي كان يحيِّر سبينوزا ويقلقه. ولذلك كان يخشى العامة أو ما يدعوهم بالغوغاء والدهماء. فهؤلاء سرعان ما تستنفر عصبيتهم ويقومون لكي يحرقوا الأخضر واليابس أو لكي يقتلوا ويذبحوا... وهم

---

(١) لكأن سبينوزا إذ يصور حالة المسيحية في عصره يتحدث عن حالة الإسلام والمسلمين اليوم!!

(٢) Gilles Deleuze, *Spinoza*, P. U. F., Paris, 1970, p. 14

عموماً يقتلون فقراء مثلهم ولكن ينتمون إلى دين آخر غير دينهم، أو مذهب آخر غير مذهبهم. إنهم أعداء أنفسهم من دون أو يدروا. ويسهل على بعض القادة الانتهازيين أن يتلاعبوا بهم كما يشاؤون ويشتهون. يقول سبينوزا: إذا ما أراد الناس الخروج من هذه الحالة فما عليهم إلا أن يطبقوا المنهجية العقلانية على النصوص الدينية من أجل التخلص من الخرافات والأوهام. وبعدئذ ينبغي تطبيقها على طبيعة المؤسسات السياسية وغايتها. وهكذا يتم تحرير السياسة والدين معاً. ولكي يحققوا ذلك ينبغي أن يبتدئوا بالتفكير بحرية. وعندئذ يفهمون أن الدولة لم تُخلق من أجل شخص واحد هو المستبد الظالم، وإنما من أجل الشعب ككل. ويفهمون أن السلطة نفسها ليست إلا تفويضاً من قبل الشعب للمسؤولين الذين يحكمونه. وبالتالي فالديموقراطية هي أفضل صيغة من صيغ الحكم لأنها الأقرب إلى طبيعة البشر. وعلى أية حال فإن هدف المؤسسات السياسية هو أن تضمن للفرد حرية الاعتقاد، والتعبير، والممارسة[١].

هذه هي عقيدة سبينوزا، لخصناها في كلمات معدودات. ونحن نراها الآن عادية، ولكن كم كانت تبدو ثورية أو تفجيرية لحظة ظهورها عام ١٦٧٠؟ نعم لقد بدا سبينوزا في نظر معاصريه وكأنه الهدّام بامتياز. بدا وكأنه الملعون والمنبوذ. فهذا اليهودي الذي ينتمي إلى دين مكروه من قبل الغرب المسيحي، كان منبوذاً أيضاً من قبل طائفته ذاتها. وهكذا نُبذ سبينوزا مرتين لا مرة واحدة. وعلى الرغم من ذلك، أو ربما بسببه، فقد تفتَّحت في جوانحه عبقرية فلسفية قلَّ نظيرها في التاريخ. فالمحن تصنع الرجال، أو كما يقول نيتشه: وحدها الشخصيات الاستثنائية تخترق الظروف.

ولكن إذا كان عصره قد نبذه واحتقره فإن القرون التالية أنصفته. ولم تعد ترى فيه هداماً، وإنما بنّاءً من الطراز الأول. لقد اكتشفت فيه المهندس العبقري الذي بلور للغرب فلسفته الحديثة: أي فلسفة الحرية، والعلمانية، والديمقراطية. وقد احتج سبينوزا بعنف على اتهام الناس له بأنه هدَّام ومخرب، ولكن عبثاً. فلم يصدقه أحد. في الواقع إنهم لم يفهموه. كان من الجدة والغرابة بحيث أنه كان يلزم أن يمر قرنان من الزمن لكي يُستوعَب ويُفهَم. مأساة سبينوزا أنه جاء قبل الأوان ككل الرواد الذين يزرعون لكي يحصد الآخرون...

وقد رأى بعضهم في كتاب **الأخلاق** لحظة حاسمة في تاريخ الغرب الفلسفي (انظر ليون برونشفيغ)[٢]. ولكن عندما صدر عام ١٦٧٧، أي بعد موته بقليل كان لا يزال

---

(١) وبالتالي فهي ليست نازلة عليهم من السماء كما يدعي اللاهوت السياسي التقليدي القائل بالحق الإلهي للملوك. وهذا هو معنى الحاكمية عند الأصوليين الإسلاميين أيضاً.

(٢) Léon Brunsschvicg, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Paris, 1927, p. 188.

سابقاً لأوانه بكثير. كان يمثل وجبة فلسفية قوية جداً: أي عسيرة على الهضم. وأما كتابه **مقالة في اللاهوت والسياسة**، فلم يُفهم إلا في جانبه السلبي: أي كطاقة تدميرية هائلة. ولكن أليس التدمير هو المقدمة الأولى التي لا بد منها من أجل أي عملية بناء؟.

في عام ١٦٦٥ كتب سبينوزا رسالة إلى أحد أصدقائه يعلن فيها انه منهمك بتأليف كتاب عن الدين (هو **مقالة في اللاهوت والسياسة**). وهي رسالة ممتعة وتستحق أن تُقرأ. يقول فيها: «إني مهتم حالياً بتأليف دراسة أوضح فيها طريقتي في رؤية الكتابات المقدسة. والأسباب التي دفعتني للإنخراط في هذا العمل هي التالية:

أولاً: الآراء المسبقة والمتعصبة لرجال الدين. وهي تشكل أكبر عقبة في مواجهة دراسة الفلسفة. وبالتالي فإني أحاول تفكيك آراء اللاهوتيين وتحرير عقول الناس المثقفين منها.

ثانياً: أريد تغيير الصورة الشائعة عني لدى عامة الناس. فهم لا ينفكون يتهمونني بالإلحاد. وأنا مضطر للدفاع عن نفسي وتوضيح موقفي.

ثالثاً: رغبتي في الدفاع عن حرية الفكر والتعبير بكل وسيلة. فمن الواضح أن سلطة رجال الدين وهيبتهم الكبيرة على الناس تهددان بالقضاء على الحرية في هذه البلاد»[١].

هذا ما كتبه سبينوزا قبل أكثر من ثلاثمائة سنة. ألا يجد المثقف العربي نفسه فيه؟ ألا يستطيع أن يوقِّع عليه حرفياً؟ وعندما أقول بأن مسافة التفاوت التاريخي التي تفصل بين الفكر العربي والفكر الأوروبي تتجاوز الثلاثة قرون، وعندما أقول بأني معاصر لسبينوزا أكثر مما أنا معاصر لميشيل فوكو أو لسارتر، فإنهم يقهقهون، أو يثورون ويغضبون... ذلك أن أشباه المثقفين العرب لا يريدون تشخيص المشكل الحقيقي أو التحديق به وجهاً لوجه. ولا يريدون تحمل المسؤولية التاريخية للوضع الراهن. وبالتالي فهم يتحدثون عن كل شيء ما عدا الشيء الذي ينبغي التحدث عنه.

لقد أوقف سبينوزا تأليف كتابه الفلسفي الضخم **الأخلاق** لكي يتفرغ لهذا الكتاب الذي يتحدث عن العلاقة بين اللاهوت والسياسة. ومجرد إيقافه له والانخراط في كتاب جديد يعني أن الظروف كانت من الخطورة بحيث أنها تستدعي تأليف مثل هذا الكتاب. والواقع أن الحزب الأصولي الهولندي كان يهدد بالوصول إلى السلطة وإلغاء الحرية الفكرية التي تتمتع بها هولندا قياساً إلى بقية بلدان أوروبا (ما عدا إنجلترا). فالحزب

---

(١) انظر كتاب سبينوزا: Spinoza, *Traité Théologico - politiqus*, Flammarion, Paris, 1965, p. 5 (الترجمة الفرنسية).

الجمهوري كان قد أصبح يقف موقفاً دفاعياً أمام هجمات الأصوليين واللاهوتيين المتعصبين. ولذلك سارع سبينوزا إلى الانخراط في المعمعة وتدبيج هذا الكتاب الخطير. فهو يريد الدفاع عن التسامح الديني وحرية التعبير وحماية هولندا من خطر الوقوع في براثن التعصب الأعمى. ولكن كتاب سبينوزا، ككل كتاب فلسفي عميق، يتجاوز الظروف والمناسبات التي ولد فيها. فهو لا يتحدث عن حرية التفكير في مكان وزمان ما، وإنما في كل الأزمنة وفي كل العصور. إنه يرتفع فوق صراعات الفرقاء المحليين ويحلِّق عالياً لكي يقبض على المشكل في جوهره الحقيقي، ولكي يقدم نظرية جديدة عن القانون والدولة، أو عن دولة الحق والقانون، التي تختلف جذرياً عن أنظمة التعسف والاعتباط.

وهناك نقطة ثانية أثبت فيها سبينوزا عبقريته: وهي أنه استبق المنهجية التاريخية الحديثة في دراسة النصوص الدينية. لقد قام بأول دراسة نقدية للعهد القديم، أي للتوراة. ويقول بهذا الصدد أحد العلماء المختصين بالمسألة: لقد عرف سبينوزا كيف يطرح المشكلة، وكيف يحدد الهدف من الدراسة. وعن طريق حدس عبقري خارق، استبق النتائج التي توصل إليها العلماء في القرن التاسع عشر. هذا يعني أنه سبق زمنه بمائتي سنة على الأقل. وحتى ريشار سيمون المعتبر أنه رائد المنهجية التاريخية في دراسة النصوص المقدسة استفاد منه أكثر مما أراد الاعتراف به. إن الهدف النهائي لسبينوزا من تأليف هذا الكتاب هو أن يثبت أن الكتابات المقدسة لا تعلِّم التعصب، وإنما تعلِّم التسامح والمحبة إذا ما فهمناها على حقيقتها. وبالتالي فلا ينبغي أن نستخدمها من أجل إطلاق الفتاوى اللاهوتية التي تبيح القتل والاغتيال والتعصب والحروب الأهلية والدينية. إن هذه الكتب تعلمنا بعض الحقائق الأساسية الضرورية لسلوكنا في الحياة. إنها تعلمنا أن اللَّه موجود، أياً يكن تصورنا له. وتعلمنا أن اللَّه يسهر على مصير البشر ويشملهم بعنايته ويأمرهم بأن يحبوا بعضهم بعضاً. ألم يقل السيد المسيح في الإنجيل: من ضربك على خدك الأيمن فأدر له الأيسر؟ وهل هناك من تسامح أكبر من ذلك؟ فكيف حوَّل رجال الدين رسالة المسيح هذه إلى تعصب ودعوة للعنف ومحاكم للتفتيش وملاحقة لكل عالِم أو مفكر؟ كيف حولوا الشيء إلى نقيضه وحرفوا الدين عن مبادئه السامية؟ في الواقع إن الدين بالنسبة لسبينوزا هو المحبة والمعاملة الحسنة والسلوك المستقيم أولاً وأخيراً. وأما كل ما عدا ذلك فطقوس وشعائر تختلف من هذا الدين إلى ذاك ولا تؤثر في الجوهر. وإذن فهناك جوهر للدين في نظر سبينوزا، وهناك قشور وقوالب خارجية. والمهم هو الجوهر لا القشور. المهم هو الرسالة الروحية التي علَّمتنا إياها الأديان والتي تدعو أساساً إلى التقى والعمل الصالح.

ثم يرى سبينوزا أن الفلسفة تتوصل إلى نفس الحقائق ولكن عن طريق العقل والبرهان لا عن طريق الإيمان والتسليم. وبالتالي فهناك طريقان إلى الحقيقة أو الخلاص: طريق الفلسفة، وطريق الدين. والأول خاص بالمثقفين فقط، أما الثاني فخاص بعامة الشعب الذين لا يستطيعون التوصل إلى الحقيقة عن طريق العقل. وهذا الكلام يشبه كلام ابن رشد. وهناك طريقان لتصور اللّه بحسب سبينوزا: طريق الدين حيث نجد اللّه يخاطب خيال البشر وعاطفتهم من خلال موسى وعيسى والأنبياء بشكل عام. وهناك اللّه المطابق للطبيعة بحسب التصور الفلسفي أو العقلاني. وبالتالي فالكتابات المقدسة لا تستطيع أن تقدم لنا أي شيء عن طبيعة هذا التصور الفلسفي لله، ولا عن صفاته وعلاقاته بالبشر. فهذه أشياء من اختصاص الفلسفة وحدها[١].

في الواقع إن سبينوزا كان يهدف من كتابه هذا إلى تقديم تفسير عقلاني للكتابات المقدسة يواجه فيه ـ أو يحجِّم إذا أمكن ـ التفسير اللاعقلاني لعلماء اللاهوت المتزمتين. وبالتالي فمعركة سبينوزا كانت مفتوحة مع جميع الأصوليين من كل الأجناس والأنواع. كانت معركته مع التعصب الديني الأعمى الذي إذا ما خرج من قمقمه أصبح كالمارد الأهوج لا يبقي ولا يذر.

سبينوزا بين الدين والفلسفة:

ما هي المشكلة الأساسية في عصر سبينوزا؟ بل ما هي المشكلة الأساسية على مدار ثلاثمائة سنة من تشكل الحداثة الأوروبية؟ إنها مشكلة الدين والأصولية الدينية. إذا لم نفهم هذه النقطة، إذا لم نعرها الاهتمام الكافي فإننا لن نفهم أبداً جوهر الحداثة ومعاركها الكبرى. عندما نشر سبينوزا كتابه **مقالة في اللاهوت والسياسة**[٢]، فإن ذلك يعني أنه انخرط في إحدى المعارك الرهيبة التي استمرت بعده طيلة مائتي سنة وأكثر. لقد أراد تحديد العلاقات بين الدين والسياسة، أو بين رجال الدين ورجال الحكم. وأراد أيضاً، وبالدرجة الأولى، البرهنة على الشيء الأساسي التالي: إنّ حرية التفلسف، أو حرية الضمير والمعتقد والكلام، لا تضرّ أبداً بالسلام العام للدولة ولا تؤدي إلى الفسق والفجور كما يدعي اللاهوتيون. على العكس، إنها شرط أساسي لتحقق هذا

---

(١) هنا يتجاوز سبينوزا ابن رشد بشكل كامل.

(٢) في بداية هذا الكتاب يقول سبينوزا ما يلي: هذا الكتاب يتضمن بعض المقولات التي تبرهن على أن حرية التفلسف تتوافق مع التقى والإيمان واستتباب السلام والأمان في الدولة، ولا تسبب لها أي خطر. بل ليس فقط تتوافق مع كل ذلك وإنما لا يمكن القضاء على الحرية الفلسفية إلا إذا قضينا في ذات الوقت على التقى ذاته وأمان الدولة ذاتها.

السلام ولشيوع الاستقامة والنزعة الأخلاقية في المجتمع. وبالتالي فلا ينبغي التضييق على الحرية الفكرية أو الفلسفية ما دامت تعبِّر عن نفسها داخل حدود القانون. في الواقع إن هذا الكتاب يمثل أول تدخل لسبينوزا في الشؤون الدينية والسياسية لزمنه. ولذلك فهو يحتل مكانة خاصة بين أعماله. فهو قد ظهر في مرحلة حرجة من تاريخ هولندا. فالجدالات اللاهوتية كانت عنيفة بين مختلف الطوائف المسيحية وبالأخص البروتستانتية الكالڤينية التي كانت تشكل دين الأغلبية، وذلك على عكس فرنسا، أو إسبانيا، أو إيطاليا حيث يسيطر المذهب الكاثوليكي بشكل مطلق تقريباً. وقد أدت هذه الصراعات اللاهوتية بين مختلف الطوائف البروتسانتية إلى انتصار المذهب الكالڤيني أولاً، وذلك قبل أن يحصل تعايش سلمي إلى حد ما بين مختلف هذه الطوائف، وهو تعايش فريد من نوعه في أوروبا آنذاك. فمعظم الدول ما كانت تقبل إلا بمذهب واحد في أراضيها، وكانت تحرِّم كل المذاهب المسيحية الأخرى تحريماً قاطعاً باعتبار أنها منحرفة عن الخط المستقيم للدين المسيحي، عن الأرثوذكسية (أي العقيدة القويمة أو المعتبرة كذلك). وبالتالي فهي مهرطقة، أو زنديقة، ويحل تكفيرها وإدانة أتباعها وحرمانهم من الحقوق السياسية والمدنية. وهذا ما فعله المذهب الكاثوليكي في فرنسا، وإسبانيا، وإيطاليا، والبرتغال، مع البروتستانتيين. وحدها إنجلترا كانت تمشي في اتجاه التحرر من الطائفية والمذهبية، أي في الاتجاه الذي سلكته هولندا.

وبالإضافة إلى الصراعات اللاهوتية المذكورة كانت هناك صراعات على السلطة. وهي صراعات اندلعت بين عائلة أورانج الملكية، وبين المجالس المحلية التي تحكم المدن والأقاليم. فبعد موت الملك غيوم الثاني وصل إلى السلطة شخص مستنير يدعى يان دوڤيت. وشهدت هولندا في عهده ازدهاراً للعلوم والجامعات. وتم إدخال الفلسفة الحديثة إليها، أي فلسفة فرانسيس بيكون، وديكارت، وهوبز. وانتعشت الحياة الثقافية وشهدت دور النشر نشاطاً كبيراً. وأصبحت هولندا منارة للفكر والآداب في كل أنحاء أوروبا. وإذن لماذا نشر سبينوزا كتابه؟ لماذا دافع بشكل مستميت عن حرية الفكر في أكثر بلدان أوروبا تسامحاً وليبرالية؟ لأن التسامح لم يكن كلياً ولا كاملاً. فنحن نعيش في النصف الثاني من القرن السابع عشر لا في القرن العشرين، ينبغي ألا ننسى ذلك. وأصدقاء سبينوزا وناشروه كانوا يعرفون مدى محدودية هذه الحرية، وقد دفعوا الثمن غالياً. وثانياً لأنه إذا كانت الدولة متسامحة، فإن الكنيسة لم تكن كذلك. وهو تفاوت أدى في نهاية المطاف، كما مر معنا، إلى مقتل الزعيم الهولندي. وأخيراً يمكن القول بأن جو التسامح الذي كانت تعيشه هولندا كان مهدداً، وسبينوزا أول من يعرف ذلك بحسِّه الفلسفي الخارق. فمعروف أن المتشددين البروتستانتيين كانوا مرتبطين بالنظام

الملكي المخلوع ويتمنون عودته لأنهم يكرهون جو الحرية والتسامح ولا يستطيعون تحمل كل هذه الزندقة الفكرية! فالأصوليون في كل زمان ومكان هم الأصوليون: إنهم أعداء ألداء للحرية والنزعة الإنسانية. صحيح أن النظام الليبرالي كان يبدو واقفاً على قدميه عندما كتب سبينوزا هذا الكتاب الحاسم في تاريخ الفكر. فزعيم هولندا الذي كان صديقه وحاميه كان يترأس جمهورية مزدهرة بالتجارة وذات مؤسسات راسخة ظاهرياً. ولكن بعد سنتين فقط من ذلك التاريخ حصل الغزو الفرنسي لهولندا، وتمت تصفية الحكم الليبرالي، وأُعيد النظام الملكي الأصولي إلى سدة الحكم. وهكذا انهارت كل أحلام سبينوزا وصدقت تنبؤاته المتشائمة عن الأصوليين أو اللاهوتيين كما يحب أن يسميهم. فهم أصل العلَّة والبلاء: أي أصل الاستبداد والقضاء على الحرية الفلسفية.

ولكن كتاب سبينوزا، ككل كتاب فلسفي عظيم، يتجاوز الحالة الهولندية لكي يشمل الحالة الأوروبية وربما الكونية بأسرها. وهو يعكس عدة مستويات من الصراع. فهناك أولاً الصراع المتفجر بين اللاهوت والسياسة. من هنا عنوان الكتاب: **مقالة في اللاهوت السياسي**، أو بحسب ترجمة أخرى: **رسالة في اللاهوت والسياسة**. وهناك ثانياً الصراع الدائر في أوروبا منذ عصر النهضة بين الكتاب المقدس وفقه اللغة التاريخي أو ما يدعى بعلم الفيلولوجيا. فمعلوم أنه منذ القرن السادس عشر راح بعض النهضويين يدعون إلى تحقيق الكتاب المقدس تحقيقاً لغوياً وتاريخياً من أجل التوصل إلى نسخة صحيحة أو أقرب ما تكون إلى الصحة. وهو تحقيق سوف يؤثر على تفسيره بطبيعة الحال، ولذلك أثار ردود فعل غاضبة في أوساط الكهنة والمحافظين. وقد استعاد سبينوزا هذه المناقشة الكبرى وساهم في بلورتها. وهناك أخيراً الصراع الأبدي الكائن بين الفلسفة واللاهوت، وهو صراع يتجاوز حدود المسيحية الأوروبية لكي يشمل الإسلام والأرثوذكسية الشرقية وسواها. بهذا المعنى فإن كتاب سبينوزا كوني أو يتناول مسائل كونية. إن راهنيَّته بالنسبة للإسلام حالياً تبدو أكثر من واضحة وملحة[(١)]..

في الواقع، إن سبينوزا ناقش في هذا الكتاب مسائل كان ديكارت قد تحاشاها قبل ثلاثين أو أربعين سنة خوفاً من رجال الدين. من هنا جرأة سبينوزا وجدَّته بالقياس إلى ديكارت. صحيح أنه يُعتبر أحد تلامذة الفلسفة الديكارتية، مثله في ذلك مثل لايبنتز

---

(١) فاللاهوت القروسطي (أو فقه القرون الوسطى) هو الذي يسيطر على المجتمعات العربية والإسلامية حالياً. وهو الذي يثير النزاعات الطائفية والانقسامات المذهبية ويحول دون تحقيق الوحدة الوطنية ويهدد بالحرب الأهلية تماماً كما كان عليه حال المسيحية في زمن سبينوزا. ولكن أوروبا تجاوزته لحسن حظها وأصبح من مخلفات الماضي بالنسبة لها. ويعود الفضل في ذلك إلى سبينوزا وبقية فلاسفة التنوير.

(١٦٤٦ ـ ١٧١٦)، والأب مالبرانش (١٦٣٨ ـ ١٧١٥)، ولكنه تجاوز الأستاذ من حيث أنه طبق منهجيته العقلانية على مجال آخر لم يجرؤ الأستاذ على الخوض فيه. لنستمع الآن إلى كلام أحد كبار مؤرخي الفلسفة في فرنسا فردينان الكييه، «من المعلوم أن ديكارت كان حريصاً على الفصل الكامل بين مجالين للحقيقة: مجال الكتابات المقدسة التي تؤدي إلى نجاة أرواحنا في الدار الآخرة، ومجال الطبيعة الفيزيائية. وهنا يمكننا أن ندرس الظواهر بطريقة علمية من اجل التحكم بالطبيعة وتسخيرها لمصلحة الإنسان. وبحسب ديكارت فإن هذين المجالين إذا كانا منفصلين عن بعضهما البعض إلا أنهما ليسا متعارضين أبداً. على هذا النحو تحاشى ديكارت بكل مكر ودهاء غضب اللاهوتيين الذين كانوا ينتظرونه على قارعة الطريق لكي يبطشوا به إذا ما تعرض للدين، وحاول تطبيق منهجيته العقلانية عليه»[١].

والآن ماذا يقول سبينوزا؟ عندما نقرأ مقدمته للكتاب يخيل إلينا للوهلة الأولى أنه يتبع أيضاً نفس الحل الذي اتبعه سلفه الأكبر ديكارت. فبما انه حريص على حماية الحرية الفلسفية أكثر من حرصه على إنقاذ الإيمان، فإنه راح يحصر الفلسفة في مجالها، والدين في مجاله، لكيلا يعتدي أحدهما على الآخر! يقول مثلاً: «اقتناعي العميق هو أن الكتابات المقدسة (أي التوراة والإنجيل) لا علاقة لها بالفلسفة على الإطلاق. وإنما كل واحد منهما ينحصر في مجاله الخاص بالذات. فالتعاليم التي تخص الروحانيات نستمدها من الكتابات المقدسة فقط وليس من تعاليم النور الطبيعي، أي العقل. وبالتالي فالمعرفة القائمة على الوحي تتمايز كلياً عن المعرفة الطبيعية أو العقلانية سواء فيما يخص موضوعها أم مبادئها الأساسية أم وسائلها ومنهجيتها. نستخلص من كل ذلك ما يلي: بما أن هذين النمطين من المعرفة مختلفان كلياً فإنه يمكن لكل واحدة منهما أن تمارس فعلها داخل مجالها الخاص من دون أن تتناقض مع المعرفة الأخرى أو تدخل في معركة معها»[٢].

عندما نقرأ هذا المقطع وسواه نتوهم أن سبينوزا حل المشكلة عن طريق تحاشيها! فالفيلسوف العقلاني يتفلسف ويدرس الطبيعة من دون أن يأخذ الكتابات المقدسة بعين الاعتبار أبداً. ورجل الدين (أو المؤمن) يقرأ الكتابات المقدسة أو يفسرها من دون أن يأخذ بعين الاعتبار المبادئ الفلسفية أو العقلانية الخارجة على الوحي. بمعنى أن حل

---

(١) نقلت هذا الكلام مع بعض التصرف في الترجمة والعرض عن كتاب فردينان ألكييه، أحد أساتذة الجامعة الفرنسية في الخمسينات والستينات من القرن الماضي. وعنوان الكتاب هو التالي: **عقلانية سبينوزا**. Ferdinand Alquié, *Le rationalisme de Spinoza*, P. U. F., 1981, pp. 26 - 27.

(٢) *Ibid.*, p. 27.

العلاقة بين هذين القطبين الكبيرين تكون عن طريق اللاعلاقة: أي الفصل الكامل والقطيعة المطلقة. ولكن هل هذا ممكن؟ وهل ترك رجال الدين غاليليو يفسر الطبيعة على هواه؟ ألم يجبروه على التراجع عن مقولة دوران الأرض حول الشمس لأن الكتابات المقدسة تقول بعكس ذلك؟ في الواقع إن سبينوزا لا يجهل كل ذلك، ولكنه يتقدم في أرض ملغومة، وهو يعرف أن أي خطأ قد يرتكبه سوف يُستخدم من قبل الأصوليين المسيحيين واليهود للإنقضاض عليه. فهم يشتبهون به مثلما كانوا يشتبهون بديكارت وأكثر. ولذلك فالحذر الشديد لازم، والفكر مشروط باللحظة التي يظهر فيها. وعظمة الفكر تكمن في حجم المقاومات التي يثيرها أو المخاطر التي يتحداها والتي تحيط به من كل الجهات. فالفكر ليس نزهة مريحة في واد من الزهور، وليس سيراً في طريق سهل، مفتوح إلى ما لا نهاية. الفكر في كل خطوة يخطوها، بل وقبل أن يخطو خطوة واحدة، يشعر بأنه يصطدم بالعقبات ويشعر بأن هناك مقاومة تعرقل تقدمه وتحاول إيقافه في أرضه أو وأده في مهده. والفكر، بالمعنى القوي للكلمة، هو تحرير من كل التراكمات المترسّبة والإكراهات التي تضغط علينا وتسدّ الطريق.

عندما نتقدم في قراءة كتاب سبينوزا عن اللاهوت والسياسة نلاحظ أنه لم يتقيد بالمبادئ الحذرة وربما التمويهية التي نصَّ عليها في المقدمة. فهو كان مضطراً لأن يتقدم مقنَّعاً، لأن يراعي الجو العام المحيط. والفلسفة بنت وقتها وعصرها كما يقول هيغل، ولا يمكنك أن تخرج كلياً على عصرك أو أن تهمل مشروطيته التاريخية. مهما تكن عبقرياً وسابقاً لزمنك فإنك مشروط بمصطلحاته، ولغته، ومسموحاته ومحرَّماته.

يبتدئ سبينوزا الفصل الأول من كتابه بتحديد النبوّة قائلاً بأنها معرفة يقينية أو محققة. ولكن منذ الفصل الثاني نلاحظ أنه يقول لنا بأن الوحي يختلف من نبي إلى آخر بحسب طبعه، ومزاجه، وخياله، وظروف عصره. فإذا كان النبي ذا مزاج فرح مبتهج فإنه تُوحَى إليه أشياء مفرحة، بهيجة. وأما النبي الريفي أو العائش في القرية فإنه يرى العجول والبقرات... وأما النبي المسلح أو العسكري فإنه لا يرى إلا الجيوش والقادة. وإذا كان النبي من المترددين على البلاط، فإنه لا يرى إلا عرش الملوك. وبالتالي فأنبياء بني إسرائيل كانوا مشروطين بعصرهم وظروفهم مثلهم في ذلك مثل بقية البشر. بل أكثر من ذلك فإن أنبياء عديدين لم يستطيعوا فهم الوحي الذي أُرسل إليهم لأنه كان سابقاً لأوانه. وبالتالي فنحن مضطرون لاستخدام النقد العقلاني من أجل فهم معنى كلامهم. وعلى الرغم من أن سبينوزا يقول بأنه لن يفسر الكتاب المقدس إلا من خلال الكتاب المقدس ذاته ولن يقحم عليه أي منهجية من خارجه، إلا أنه في الواقع يطبق عليه المنهجية الديكارتية، أي العقلانية. نقول ذلك ونحن نعلم أن ديكارت نفسه لم يتجرأ

على ذلك عندما حصر منهجيته بدراسة الظواهر الطبيعية، ومنع تطبيقها على مجال الدين أو الإيمان.

مهما يكن من أمر فإن جرأة سبينوزا على الاقتحام الفلسفي لم تكن تقل عن جرأة الفاتحين الكبار. فهو لم يتردد مثلاً في تطبيق نظرية انكسار الأشعة الديكارتية على المقطع التوراتي التالي: «يا شمس قفي على جبعون، ويا قمر على وادي أيَّالون. فوقفت الشمس وثبت القمر، إلى أن انتقمت الأمة من أعدائها». . . هذا المقطع وارد في سفر النبي يوشع. وهو يناقض العقل وقوانين الطبيعة. فكيف فسَّره شخص عقلاني خالص مثل سبينوزا؟ قال إن النبي يوشع لم يكن يعرف علم الفلك الحديث لأن هذا العلم لم يكن قد انوجد بعد. وبالتالي فتوهم أن اللَّه أوقف الشمس فعلاً بطريقة خارقة للعادة. ولذلك فإنه جهل السبب الحقيقي لاستطالة النهار وتأخر الليل. فالواقع أن كمية الصقيع كانت كبيرة في تلك اللحظة في الهواء، فحصل انعكاس استثنائي لأشعة الضوء، وتوهم الناظرون أن الشمس توقفت في السماء ولم تعد تتحرك.

نلاحظ أن سبينوزا لا ينكر حصول القصة أو المعجزة، ولكنه يعزوها إلى أسباب طبيعية لا إلى أسباب خارقة للطبيعة. وهنا يكمن الفرق بينه وبين المؤمن التقليدي الذي يبتهج أكثر كلما كانت المعجزة أكثر انتهاكاً لقوانين الطبيعة. مهما يكن من أمر فإن سبينوزا يتجرأ على قول ما يلي: بما أن النبي يوشع كان يجهل قوانين الطبيعة فإنه لم يفهم المعنى الحقيقي لهذه الظاهرة الاستثنائية التي شهدها بأم عينيه. وبالتالي فإن مهمة النقد العقلاني تكمن في ما يلي: الكشف، بواسطة علم الفيزياء، عن القوانين التي كان يجهلها النبي. ولكن المعجزة بحسب تعريف سبينوزا تفترض التعليق المؤقت من قبل اللَّه لقوانين الطبيعة: أي للقوانين التي خلقها هو نفسه من أجل تنظيم حركة الكون. وبالتالي فالمعجزة إذن مستحيلة. فاللَّه لا يمكن أن ينتهك القوانين التي سنَّها. وهنا نلاحظ أن الأمر ينتهي بسبينوزا ليس فقط إلى تقديم تفسير جديد للتوراة، وإنما إلى نفي المعجزات الواردة فيها. وهنا تكمن عقلانية سبينوزا المطلقة وبعضهم يقول وقاحته. . . وهي التي تميزه عن جميع مفكري عصره، بمن فيهم مالبرانش الذي كان عقلانياً أيضاً وديكارتياً، ولكنه لم يكن يستبعد حصول المعجزات لسبب استثنائي.

هذا فيما يخص اليهود والتوراة. وأما فيما يخص المسيحية والإنجيل فإن سبينوزا تجرأ على رفض العقائد الأساسية للمذهب الكاثوليكي: كالتأكيد على تجسُّد اللَّه في المسيح، أو القول بقيامة المسيح بعد موته ببضعة أيام، أو القول بالقربان المقدس: أي أن جسم المسيح ودمه موجودان حقيقة في الخبز والخمر الذي يعطيه الكاهن للمصلين في نهاية القداس. فهذه خرافات في رأي سبينوزا، ولا يمكن لأي شخص عقلاني أن

يؤمن بها. ولكي يترك مخرجاً للمسيحيين فإنه قال بتأويل هذه العقائد على أساس رمزي، لا حقيقي واقعي. فقيامة المسيح بعد الموت لم تكن جسدية وإنما رمزية أو روحية، وتجسد اللّه فيه هو أيضاً على سبيل الرمز، وقل الأمر ذاته عن قطع الخبز الصغيرة وجرعات الخمر... وبالتالي فالتفسير الرمزي أو المجازي ضروري لكيلا يحصل تناقض فظيع بين الكتاب المقدس للمسيحيين وبين المنطق والعقل. ولم يتردد سبينوزا في القول لأحد أصدقائه: ينبغي تفضيل العقل إن لم يكن على الكتاب المقدس فعلى الأقل على ما نفهمه منه. ولكن هل يعني ذلك أن سبينوزا ينكر أهمية الدين أو بالأحرى فائدته؟ بالطبع لا. فالواقع أن العامة لا يمكن أن تجد خلاصها إلا عن طريق الخضوع للدين[١]. وتُروى عنه الحكاية التالية. سألته يوماً مؤجّرته التي كان يسكن عندها: هل يمكن أن أجد نجاتي عن طريق ديني وممارستي لشعائره وعباداته؟ فأجابها سبينوزا: دينك جيد يا سيدتي، ولست بحاجة إلى دين آخر غيره بشرط أن يكون ذلك من خلال التقى وأن تعيشي حياة هادئة ومسالمة ولا تؤذي أحداً.

في الواقع إن سبينوزا كان يعرف أن الدين يؤمّن للناس البسطاء الطمأنينة النفسية التي لا يمكن أن يجدوها في أي مكان آخر. وبالتالي فمن غير المعقول أن يحرمهم من هذه الطمأنينة التي لا يمكن للإنسان أن يعيش بدونها. أما هو فكان يستطيع التوصل إليها عن طريق آخر غير الدين. ولكن ليس كل الناس سبينوزا، وليس كل الناس فلاسفة! وبالتالي فهناك جوانب إيجابية في الدين لا يمكن إنكارها. ولكن الشيء الذي كان يخيفه في الدين هو التعصب. نقول ذلك وبخاصة أن الصراعات المذهبية أو الدينية كانت حادة في هولندا عندما ألّف كتابه. فالمذهب الرسمي المسيطر كان يحتقر المذاهب الأخرى على الرغم من أنها تنتمي إلى المسيحية مثله. ولكنها كانت ليبرالية جداً في فهم المسيحية. فلم تكن تعتقد بضرورة ممارسة الشعائر والطقوس، وإنما كانت ترى أن جوهر الدين يكمن في محبة الآخرين وفعل الخير ليس إلا. ولم تكن تؤمن بالعقائد الأساسية المسيحية: كالتثليث مثلاً، أو الإيمان بألوهية المسيح... ولهذا السبب تعرضت الطوائف البروتستانتية الليبرالية للاضطهاد والملاحقة وهذا ما أزعج سبينوزا جداً لأن الكثيرين من أعضائها كانوا أصدقاءه. فهو أيضاً كان يرى أن الدين هو المعاملة، وحسن الطوية، ومساعدة الفقير، ومحبة الآخر ولو لم يكن ينتمي إلى ديننا أو طائفتنا. وهذا الفهم الواسع للدين، والذي هو أخلاقي بالدرجة الأولى، كان غريباً جداً

---

(١) وذلك بانتظار أن تستنير عقلياً ويرتفع مستواها المادي والفكري كما هو حاصل في دول أوروبا الغربية المتقدمة حالياً. عندئذ تستطيع الانفصال عن الرؤية الأصولية للدين. وأما قبل ذلك فلا.

على عقلية الأصوليين المتزمتين الذين يختزلون الدين إلى جملة من الطقوس والشعائر الشكلانية الخارجية، وجملة من المحظورات والمحرمات، وجملة من العقائد اللاهوتية التي تخرج عن سيطرة العقل.

هكذا نجد أنه كان يوجد داخل المسيحية نفسها مفهومان للدين: مفهوم أصولي متحجر، ومفهوم ليبرالي متحرر. وكان الأصوليون يتهمون الليبراليين بأنهم من عَبَدة الشيطان! لماذا؟ لأنهم يرفضون رجال الدين ولا يعتقدون بضرورة أداء الطقوس والشعائر.. ولأنهم كانوا عقلانيين أو روحانيين في فهمهم للدين فإنهم أُتهموا بالهرطقة، أو حتى بالإلحاد والكفر. فالأصولي يهمه قشور الدين وطقوسه الخارجية، لا جوهره ولا مضمونه. وفهم الأصولي للدين يكون عادة قمعياً، متجهماً، إرهابياً. وبالتالي فلا يستطيع أن يتحمل وجود هذه الطوائف المتسامحة جداً في فهمها للدين. نذكر من بينها طائفة الصاحبيّين (أو الكويكرز) التي كانت منتشرة أيضاً في انجلترا. وهم الذين أثنى عليهم ڤولتير عندما زار انجلترا في بدايات القرن الثامن عشر. كما وأثنى على تسامحهم وإنسانيتهم وقارن ذلك بتعصب الكاثوليكيين في فرنسا. وقد دعوا بالصاحبيين لأنهم كانوا يشكلون في البداية جمعية الأصحاب أو الأصدقاء التي تجتمع بشكل دوري من أجل التأمل من خلال فترات صمت طويلة. وهم لا يزعجون أحداً ولا يفرضون تديُّنهم على أحد ويحبون جميع البشر بمن فيهم أولئك الذين لا ينتمون إلى طائفتهم أو طريقة فهمهم للدين. وقد أُسست جمعيتهم حوالى منتصف القرن السادس عشر، وهي عبارة عن فرع من فروع البروتستانتية. وينحصر تواجدهم اليوم في انجلترا، وهولندا، وبخاصة في أمريكا. ولا يتجاوز عددهم اليوم المائتي ألف شخص في شتى أنحاء العالم. وهناك طوائف أخرى بروتستانتية ليبرالية غيرها. وعموماً كان أصدقاء سبينوزا ينتمون إلى هذه التيارات الدينية البعيدة عن التعصب. نذكر من بين هذه الطوائف بشكل خاص طائفة المنّونيين، نسبةً إلى الكاهن الهولندي منّو سيمون (١٤٩٦ ـ ١٥٦١).

على الرغم من أن سبينوزا كان صديقاً للتيارات المسيحية الليبرالية إلا أنه اصطدم أحياناً بالخرافات المنتشرة في أوساطهم. وهي خرافات يصعب اقتلاعها من النفوس لأنها متجذّرة منذ زمن طويل. ونقصد بها هنا الأفكار الشائعة عن الكتب المقدسة والتي يحتج بها المؤمنون ضد العقل كلما دعت الضرورة إلى ذلك. فالنقل يتغلّب على العقل لدى المؤمنين بشكل عام. أو قل إن هيبة النصوص المقدسة، وهي هيبة راسخة منذ قرون عديدة في عقول البشر، تتغلّب حتماً على هيبة الفلسفة أو الفكر المنطقي. وعلى الرغم من أن سبينوزا كان يعيش في عزلة ويحرص على عدم نشر آرائه عن الدين، إلا أن سمعته كانت قد انتشرت وأقنعت الناس بأنه ملحد لا يؤمن بأي دين من

الأديان بما فيها الدين اليهودي الذي نشأ عليه. وهذه السمعة كانت مخيفة في ذلك الزمان لأن كلمة ملحد كانت ترادف تقريباً كلمة مجرم! وكان القانون الأوروبي يعاقب عليها أشد العقاب، تماماً كما هو الحال الآن في البلدان الإسلامية. بالطبع فإن سبينوزا لم يكن ملحداً بالمعنى الذي يقصدونه، ولكن فهمه الواسع للدين كان فوق مستوى أناس عصره.

في الواقع إن سبينوزا لم يكن طائشاً ولم يهاجم الدين، وإنما هاجم اللاهوتيين وطريقة تفسيرهم للدين. وهنا يكمن فرق كبير. ولكن عامة الناس لا تفرق بين الدين ورجاله. فأنت إذا ما هاجمت الأصوليين أو رجال الدين فإنهم يعتقدون أنك هاجمت الدين! مهما يكن من أمر فإن هدف سبينوزا من وراء تأليف كتابه عن اللاهوت السياسي هو تقديم تفسير جديد للدين وللنصوص المقدسة. وهو يحرص على القول بأن هذا التفسير لا يتعارض مع النظام السياسي الجمهوري ولا مع الحرية المطلقة للتفكير. وحده تأويل الأصوليين للدين يتناقض مع ذلك[١]. والبعض يعتقد أن تصور سبينوزا لله لم يكن بعيداً جداً عن تصور أديان التوحيد. ولكن الكثيرين من الآخرين يعتقدون العكس. فهم يرون أنه كان أقرب إلى مذهب الحلولية ووحدة الوجود. مهما يكن من أمر، فربما كان موقفه أقرب إلى الإيمان منه إلى الإلحاد بالمعنى المادي المحض للكلمة. وعلى أي حال فإن أحداً لم يتحدث عن اللّه مثلما تحدث هو، ولم يكرر كلمة اللّه على مدار كتبه مثلما كررها هو. فإذا كان ملحداً بعد ذلك، فإنه ليس بالمعنى المبتذل أو السهل أو الرخيص للكلمة.

ينبغي العلم بأن نقطة انطلاقه الأولى في الكتاب المذكور هي الوحي الذي يعترف به بدون أي مناقشة. فأنبياء العهد القديم وحواريو العهد الجديد استطاعوا التوصل إلى مجموعة صغيرة من الحقائق الأساسية الضرورية لهداية الإنسان في هذه الحياة. لقد توصلوا إليها عن طريق آخر غير طريق الفلسفة. وأولى هذه الحقائق هي انه يوجد إله، واللّه هو الذي يسهر بعنايته على البشر ويأمرهم بأن يحبوا بعضهم بعضاً. وكل اللاهوت الديني يختزله سبينوزا إلى هذه الفكرة الأساسية. والاعتقاد بصحة ذلك يعني أنك شخص مؤمن. وتطبيق هذا الأمر في الحياة العملية يعني أنك تقيٌ ورع. وسبينوزا يعتقد أن طاعة اللّه والإيمان به وتنفيذ أوامره التي تتلخص كلها بمحبة الآخرين، تكفي لنجاة الإنسان أو خلاص روحه في الدار الآخرة. وهو ليس بحاجة إلى الإيمان بشيء آخر،

---

(١) التأويل الأصولي للدين يتناقض مع النظام الجمهوري الحديث الذي يُعامل جميع المواطنين على قدم المساواة بغض النظر عن أديانهم ومذاهبهم.

أو ممارسة أية طقوس أو شعائر. . هكذا نلاحظ أنه بسَّط الدين إلى أقصى حد ممكن وأعاده إلى جوهره الحقيقي: التقى، الورع، الاستقامة، محبة الآخرين.

ولكن هناك طريقاً آخر للخلاص هو: طريق الفلسفة. ويرى غوته الذي كان معجباً جداً بسبينوزا أن عامة الشعب الذين لا يفهمون العلوم ولا يتذوقون جمال الفن هم وحدهم الذين يحتاجون إلى الدين من أجل طمأنينة أرواحهم. هكذا نكون قد عدنا إلى ذلك التقسيم الذي يفصل بين العامة والخاصة، أو بين اللاهوت والفلسفة. في الواقع إن التفسير العقلاني الذي قدمه سبينوزا عن الكتابات المقدسة يهدف بالدرجة الأولى إلى بلورة نوع من الأخلاق الإجتماعية التي تجنِّب البشر الصراعات الطائفية والمذهبية. فالمبدأ اللاهوتي الذي نصّ عليه لا يمكن أن يُرفَض من قبل أي دين او مذهب. لا يوجد أي دين يرفض المبدأ القائل بمحبة الآخرين أو مساعدتهم ومعاملتهم بالحسنى. ولكن الطقوس والشعائر والعقائد التي تختلف من دين لآخر هي التي تفرق بين البشر وتشعل الحروب المذهبية والعصبيات الطائفية. وإذن فسبينوزا حاول حلَّ مشكلة اجتماعية خطيرة كانت تهدد هولندا التي يعيش فيها المسيحيون بشتى طوائفهم وكذلك اليهود. . فهؤلاء، لكي تجنِّبهم الشقاقات والنزاعات، ينبغي أن تجمعهم على مبدأ واحد يكون بمثابة القاسم المشترك للجميع. وبعدئذ يستتبُّ السلام العام في المجتمع ويمكن للفلاسفة أن يتفرغوا لأنفسهم وتأملاتهم بدون أن يعكِّر ضجيج العامة صفوهم او يزعزع طمأنينتهم. وعندئذ تبتدئ بلورة الطريق الآخر المؤدي إلى الحقيقة: أي طريق الفلسفة، لا طريق التسليم والدين.

في الواقع إن مشكلة سبينوزا كانت هي الكثرة: أي أغلبية الشعب التي سرعان ما تستفزها الأهواء والعصبيات فتنهض وتثور لكي تحرق الأخضر واليابس. وهي أكثرية عاجزة عن فهم الفلسفة أو الارتفاع إلى مستوى المعرفة الفلسفية. ولذا فمن المستحسن أن نقدم لها أخلاقاً عملية قائمة على الإيمان والدين المتسامح. ولذا لم يحاول سبينوزا أبداً تغيير عقلية أصدقائه أو جيرانه الذين كانوا يجدون طمأنينتهم في الدين وممارسة طقوسهم وشعائرهم. فما داموا يعيشون بسلام وأمان ولا يؤذون أحداً فإن تديُّنهم جيد ومقبول عند اللّه. ولكن إذا حاولوا الاعتداء على الآخرين أو إجبارهم على ممارسة الشعائر والطقوس أو إكراههم على اعتناق نفس العقائد، فإن تديُّنهم يتحول إلى تعصب غير مقبول. وهو تعصب يهدِّد السلام الاجتماعي في بلد يعجُّ بالطوائف والمذاهب المختلفة. في الواقع إنه كان يرفض شخصياً كل الطقوس والشعائر سواء أكانت مسيحية أم يهودية. لماذا؟ لأن جوهر الدين يكمن في مكان آخر، ولأن اختلافها من هذا الدين إلى ذاك، بل وأحياناً من هذا المذهب إلى ذاك، يدلُّ على عرضيّتها وطابعها التاريخي

المحض. وبالتالي فهي ليست ملزمة أو ضرورية بالنسبة للفيلسوف. أما بالنسبة للعامة فبإمكانهم أن يمارسوها إذا كانت تؤمِّن لهم الراحة النفسية. ولكن ماذا نفعل إذا ما عثرنا على تناقض بين أحد مقاطع التوراة وبين العقل؟ سبينوزا لا يتردد لحظة واحدة في الإنتصار للعقل وإهمال المقطع المذكور واعتباره شيئاً مضافاً من قبل النسّاخ إلى الكتاب المقدس، والتالي فهو ليس منه ولا يلزمنا بأي حال.

وأخيراً نطرح هذا السؤال: ماذا كان موقف المعاصرين من كتاب سبينوزا بعد صدوره؟ على الرغم من أنه لم يوقع اسمه عليه، وعلى الرغم من كل الاحتياطات التي اتخذها، إلا أنهم عرفوا بأنه هو من ألَّفه. وقد أجمع اللاهوتيون على تكفيره والتنديد بأفكاره الهدّامة والخطرة على الدين. ففي رأيهم إنه لا يمكن اختزال الدين إلى مجرد طاعة اللَّه ومحبة الآخرين، وإنما هناك أشياء أخرى غير ذلك أو بالإضافة إلى ذلك. هناك الطقوس والشعائر والعقائد... ثم قالوا بأن فكر سبينوزا يتعارض مع تعاليم الكنيسة المسيحية وبالتالي فلا يمكن القبول به لأن ذلك يعني الخروج عن الدين... ولكن هذه الإدانات الصادرة عن رجال الدين والتي كانت متوقعة لم تمنع انتشار الكتاب وحصول ضجة كبيرة حوله. وبما أنه مكتوب باللاتينية، أي لغة الثقافة في كل أنحاء أوروبا آنذاك، فإنه انتشر خارج هولندا: أي في ألمانيا، وفرنسا، وانجلترا. وتصدى الكثيرون له إما لشرحه، وإما لدحضه، وإما للاثنين معاً. في الواقع إن أطروحته القائلة بأن الفلسفة لا تهدّد الدين لم تقنع الكثيرين، وبخاصة إذا ما أخذنا الدين بالمعنى الشائع في المجتمع لا كما يتصوره هو. فالدين، بالنسبة للمسيحي العادي، عبارة عن طقوس وشعائر وأسرار ربانية غيبية قبل كل شيء آخر. وبالتالي فالمفهوم العقلاني الذي قدمه عن الدين ما كان بإمكانه أن يواجه المفهوم التقليدي الراسخ منذ مئات السنين. سوف ينتصر مفهومه عن الدين ولكن لاحقاً: أي بعد مائتي سنة، بعد أن تتقدم الشعوب الأوروبية، وتتعلّم، وتستنير... حقاً لقد جاء سبينوزا قبل الأوان بوقت طويل.

العقل والوحي في نظر سبينوزا:

يرى الفيلسوف الألماني كارل ياسبرز أن الطوائف الدينية التي كانت سائدة في عصر سبينوزا وبيئته هي طائفة الكاثوليكيين، وطائفة البروتستانتيين، وطائفة اليهود. وجميع هذه الطوائف تبني مشروعيتها على الإيمان بالوحي الإلهي. فماذا كان موقف فيلسوف عقلاني صرف كسبينوزا من هذه المسألة يا ترى؟ في الواقع، وعلى عكس ما يشيع البعض، فإنه كان يقدر كثيراً الكتابات المقدسة والوحي وذلك من وجهة نظر فائدتهما الاجتماعية وضرورتهما لعامة الشعب. وهو يقسم الناس إلى قسمين: قسم قليل

جداً يستطيع اتباع حياة فاضلة ونزيهة طبقاً لهداية العقل فقط، وقسم كبير جداً لا يستطيع ذلك. وبالتالي فهو بحاجة إلى مساعدة الوحي أو الدين لكي يعيش حياة صالحة. وإذن فهل ينبغي أن نرفض الوحي لأننا لا نستطيع البرهنة عليه عملياً أو رياضياً؟ على هذا النحو يناقش سبينوزا المسألة على الرغم من أنه يعترف في مكان آخر بأن الوحي مستحيل من ناحية فلسفية. وهكذا ينظر إلى الوحي من وجهة نظر فائدته العملية فقط: أي فائدته الأخلاقية والتوجيهية بالنسبة للكثرة أو لعامة الشعب. ولكن يمكن للفيلسوف بالطبع الاستغناء عنه، لأن لديه شيئاً آخر يهديه إلى طريق الحقيقة والاستقامة الأخلاقية هو: العقل. وسبينوزا يقول بأنه يستطيع وصف الوحي أو دراسته كظاهرة من ظواهر العالم العديدة، ولكنه لا يستطيع أن يفسر كيفية حصوله. أو قل إنه يعتقد بأن الوحي هو عبارة عن ظاهرة خيالية: أي ظاهرة تحصل في الخيال الخصب والملتهب لأناس عظماء ندعوهم بالأنبياء، وعندما يعالج سبينوزا مسألة الوحي فإنه يعالجها من وجهة نظر الكثرة التي تؤمن بها إيماناً راسخاً كرسوخ الجبال. وهذه الكثرة تشمل أيضاً الناس العقلاء الذين يكتب لهم مؤلَّفه الشهير: **مقالة في اللاهوت والسياسة**. فسبينوزا ينخرط في المعركة الفكرية والسياسية لعصره إذ يكتب هذا الكتاب. وهو يتوجه بالتالي إلى معظم الناس وليس فقط إلى طبقة الفلاسفة. إنه يريد تقديم تفسير عقلاني للوحي والدين لكي يواجه التفسير الأصولي أو الظلامي.

ولكن هناك سبباً آخر يدفع سبينوزا إلى تقدير الوحي، وربما كان هو الأهم، ألا وهو: أن المبادئ التي ينص عليها الوحي فيما يخص الإحسان والعدالة والقيم الأخلاقية تتطابق تماماً مع مبادئ العقل. وبالتالي فمن المشروع أن نعتبر بمثابة "كلام اللّه" ليس جملة الكتب المعروفة تحت اسم التوراة والإنجيل، وإنما هذه المبادئ الأخلاقية العالية. يقول مثلاً عن الأنبياء: إنهم لم يعلموا أي قاعدة أخلاقية لا تتطابق تماماً مع العقل. وليس من قبيل الصدفة أن يكون كلام اللّه الوارد لدى الأنبياء متوافقاً كلياً مع كلام اللّه الذي نشعر به في أعماق أعماقنا[١].

ولكن هنا يطرح سؤال نفسه: ماذا نفعل إذا ما حصل تناقض بين أطروحات الفلسفة وأطروحات الدين؟ هنا ينتصر سبينوزا كلياً للفلسفة وينكر أن يكون علم الدين (أو اللاهوت) معرفة عقلانية. والدليل على ذلك أن اليهود والمسيحيين من كاثوليكيين

---

(١) أي نشعر به بشكل طبيعي وعن طريق الفطرة وبدون حاجة إلى وحي خارق للطبيعة. فمن الواضح أننا نتعاطف مع الفقير والمظلوم بالفطرة. وبما أن الوحي ينص على ذلك في جميع الأديان، فهذا يعني أن هناك تطابقاً بين الدين والعقل إذا ما فهمنا الدين على حقيقته أو جوهره.

وبروتستانتيين يؤمنون جميعهم بالوحي، ومع ذلك فإنهم يكفِّرون بعضهم بعضاً. بل إن اللاهوتيين، أي رجال الدين، يبثّون مشاعر الفرقة والبغضاء بين عامة الناس ويحوّلون المجتمع إلى جحيم لا يطاق. وقد كانت هذه هي المشكلة الأساسية في عصر سبينوزا. فكيف يمكن أن نحلّ هذا التناقض؟ لماذا يستخدم علماء اليهود الكتاب المقدس لمحاربة المسيحيين، ولماذا يستخدم المسيحيون الكتاب المقدس نفسه لمحاربة اليهود؟ فكل طرف ينتقي الاستشهادات الملائمة له من التوراة أو الإنجيل لدحض مواقف الطرف الآخر.. بل إن العملية ذاتها تحصل داخل الدين الواحد نفسه، وذلك من خلال الصراع الضاري بين المذهبين الأساسيين للمسيحية الأوروبية: المذهب الكاثوليكي والمذهب البروتستانتي. فكيف يمكن للكتاب المقدس أن يكون سبباً للفرقة والبغضاء والتناحر بين المؤمنين؟ هنا يشعر سبينوزا بضرورة تقديم تأويل جديد للنصوص المقدسة، تأويل يختلف جذرياً عن تأويل اللاهوتيين المتعصبين. وهنا يكمن الطابع الراديكالي، بل والثوري، لكتاب سبينوزا هذا. فهو يبتدئ بالقول : يمكن أن ننطلق من أطروحتين متضادتين تماماً. الأولى تقول بأن الكتاب المقدس، أي التوراة والإنجيل، هو كلام اللّه. وإذن فهو يختلف نوعياً وجذرياً عن كلام البشر. وبالتالي فلا يمكن لكلام اللّه أن ينطوي على تناقض أو خطأ. كل ما هو وارد فيه صحيح كلياً بحرفيته. وأما الأطروحة الثانية فتقول بأن الكتاب المقدس هو مجموعة نصوص كُتبت من قبل البشر حتى ولو كانوا أنبياء. وبالتالي فهي لا تختلف عن أي كتابة بشرية أخرى. إنها نصوص لغوية كغيرها من النصوص.

الأطروحة الأولى تصطدم بالعقبات التالية: كيف يمكن أن نقول بعدم وجود تناقض في الكتاب المقدس ونحن نعلم أنه مليء بالتناقضات؟ بل إنه توجد فيه مقاطع أو آيات تصدم الأخلاق والوعي وحتى الذوق... هنا يلجأ المفسرون إلى الحيلة فيقولون بعدم التفسير الحرفي لهذه المقاطع وإنما تطبيق التفسير المجازي عليها... ولكن سبينوزا يرفض هذه المنهجية في التفسير. وعندما نلتقي بنص عبثي أو خرافي في الكتاب المقدس فإن اللاهوتيين يقولون لنا بأنه يدل على سرّ رباني لا ندرك كنهه! وبالتالي فلا ينبغي أن تصدمنا هذه العبثية، فلها مبرر أو سبب يتجاوز عقولنا.. وهذا الحل أيضاً يرفضه سبينوزا. وأخيراً فإن اللاهوتيين يحاولون المصالحة بين الكتابات المقدسة والعقل عن طريق استخدام فلسفة أرسطو أو أفلاطون. فهم يقولون بما معناه: بما أن الكتاب المقدس إلهي فهو إذن صحيح كلياً ولا يمكن أن ينطوي على أي خطأ أو تناقض، وبالتالي فعندما ندرسه ينبغي أن نجد فيه ما كنا قد وجدناه سابقاً عن طريق الفلسفة.

هذا هو مضمون كلام سبينوزا كما شرحه كارل ياسبرز. نلاحظ أن خصمه

الأساسي هو الفيلسوف اليهودي العربي موسى بن ميمون. فهو يذكره بكثرة لأنه يجد هذه الحيل لديه، أقصد هذه المناهج الخاطئة في التأويل. فموسى بن ميمون ينطلق من الفكرة التي تقول بأن الأنبياء متفقون فيما بينهم على جميع النقاط والمسائل، وأنهم كانوا جميعاً فلاسفة كباراً ولاهوتيين كباراً... وكانوا يحجبون فكرهم الحقيقي عن الشعب عن طريق استخدام المجازات والصور. ولهذا السبب فلا ينبغي أن نفسر الكتاب المقدس بطريقة حرفية، وإنما من خلال التفاسير المأذونة لكبار رجال الدين. ولكن سبينوزا يعترض على هذا الرأي ويقول بأنه مناقض كلياً للعقل. فالاعتماد على تراث الأقدمين أو الهيبات المأذونة للحاخامات والبابوات من أجل التوصل إلى التفسير الصحيح للنصوص المقدسة يعني بكل بساطة إلغاء عقولنا. ولكل هذه الأسباب، فإن سبينوزا يتجرأ لأول مرة في التاريخ على اتخاذ القرار الخطير التالي: وهو أن الكتاب المقدس عبارة عن نصوص مكتوبة بلغة طبيعية مثله في ذلك مثل أي نص بشري آخر! وينبغي أن ننظر إليه بشكل طبيعي، مثله في ذلك مثل أي ظاهرة طبيعية أخرى! هذا الكلام في عصر سبينوزا كان يمثل جرأة انتحارية أو مخاطرة بالنفس بكل بساطة. ولكن شقاقات اللاهوتيين وتبريرهم للحروب الأهلية والمجازر باسم الدين والكتاب المقدس هي التي دفعته إلى اتخاذ مثل هذا الموقف الأقصى.. فسبينوزا كمفكر كبير في التاريخ لا يستطيع أن يعالج الوضع إلا بطريقة جراحية، راديكالية، وأكاد أقول استئصالية. يقول موضحاً قواعده المنهجية لقراءة الكتب المقدسة أو لتأويلها:

ينبغي أن نعلم متى ظهر النص، وفي أي مكان، وتلبية لأي حاجة تاريخية؟

من الذي كتبه؟ ولمن كُتب؟

ينبغي أن نعلم بقدر الإمكان سيرة الكاتب (أي النبي) أو حياته ثم الهدف الذي كان يبتغيه من كتابة هذا النص.

هذا يعني أنه ينبغي أن نقوم ببحث تاريخي شامل لكي نتعرف بشكل دقيق على أنبياء التوراة وعصرهم وبيئتهم. كما وينبغي أن ندرس اللغة العبرية بطريقة تاريخية دقيقة لكي نفهم نص الكتاب المقدس. فهو نص مكتوب بلغة طبيعية أي بشرية مثله في ذلك مثل أي نص آخر.

هكذا نلاحظ أن سبينوزا أسَّس النقد التاريخي للنصوص المقدسة من دون أن يعلم. وسوف تشهد هذه المنهجية التاريخية تطوراً كبيراً في العصور اللاحقة حتى تبلغ ذروتها في القرن التاسع عشر. وسوف تثير حفيظة الكنيسة ورجال الدين الذين قاوموها بعنف لأنهم رأوا فيها نزعاً للقدسية عن النصوص المقدسة. وكل تاريخ الحداثة الغربية

بعد سبينوزا على مدار ثلاثة قرون لن يكون إلا صراعاً حول هذه النقطة الجوهرية.
والواقع أن سبينوزا كان يهدف من وراء كل ذلك إلى اختزال الكتاب المقدس إلى جملة مبادئ بسيطة، بل وإلى مبدأ واحد هو: إطاعة اللّٰه بكل قلوبنا عن طريق ممارسة العدالة والمحبة ومعاملة الآخرين بإحسان. هذا هو كل الدين ملخَّصاً بجملة واحدة، وكل ما عدا ذلك فهو قشور سطحية.

وهكذا قام سبينوزا بأكبر عملية تعزيل أو تنظيف داخلية للتوراة والإنجيل فلم يُبْقِ منها إلا على بعض المبادئ الأخلاقية الخاصة بالتعامل والحياة الاجتماعية. فحذف مثلاً الشريعة الموسوية أو اليهودية ما عدا الوصايا العشر لأنها تهدينا إلى الطريق المستقيم في الحياة. لماذا حذف الشريعة؟ لأنها خاصة بالدولة العبرانية في العصور القديمة ولا تعني لنا شيئاً الآن في دولة ليبرالية متقدمة كالدولة الهولندية. وهكذا حرَّر الناس من مبادئ الشريعة التي لا تحصى ولا تعد، ومن محظوراتها وأوامرها القسرية التي تشلّ الحياة، والإبداع، والإنسان.

الفصل الخامس

ڤولتير منارة التنوير الأوروبي

لم يعرف تاريخ الفكر شخصاً كرس حياته كلها لمحاربة التعصب الديني مثل ڤولتير (١٦٩٤ ـ ١٧٧٨). ولهذا السبب أصبح اسمه رمزاً يستنجد به الناس في كل مكان في العالم: أي عندما يزيد التزمت والإكراه في الدين عن حدّه، أو عندما يعيث المتطرفون فساداً في الأرض. وللتسامح أو التعايش السلمي بين الأديان والمذاهب المختلفة راح ڤولتير يدعو ويكتب مؤلفاته الواحد بعد الآخر، من دون كلل أو ملل. وربما لهذا السبب أهداه نيتشه أحد كتبه قائلاً: إلى ڤولتير، أحد كبار محرِّري الروح البشرية. بل لم يكتف بالكتابة والتنظير، وإنما نزل إلى ساحة المعركة مدافعاً عن كل المضطهدين لسبب عقائدي أو فكري. وهكذا دافع عن البروتستانتيين، وهو الكاثوليكي أباً عن جد، وخاطر بحياته في بعض الفترات. ودشَّن بذلك أسلوباً جديداً للمثقف المنخرط في القضايا العامة، المثقف الذي لا يقف مكتوف الأيدي أمام الفظائع التي ترتكب باسم الدين[١]، والدين الحق من ذلك براء.

وكان بإمكان ڤولتير، وهو الغني جداً، أن يعيش في برجه العاجي، مرتاح البال، يستمتع بالحياة بعيداً عن المشاكل، ومن غير أن يعرض نفسه للمخاطر والأحقاد. ولكنه عرف أنه إذا ما سكت عن الجرائم التي يرتكبها المتعصبون الكاثوليكيون باسم الدين المسيحي، فإنه سوف يتخلى عن أعز وأغلى شيء يميز المثقف: ألا وهو الدفاع عن قضايا الحق والعدل. ومن أهم القضايا التي دافع عنها قضية تلك العائلة البروتستانتية التي كانت في مدينة تولوز والمشهورة باسم "كالاس". فقد اتُهم الأب جان كالاس بأنه

(١) سار على هدي ڤولتير فيما بعد مثقفون كبار في الساحة الفرنسية ليس أقلهم ڤيكتور هيغو، أو إميل زولا، أو جان بول سارتر وعشرات غيره ممن دافعوا عن حق الجزائر في استقلالها واسترجاع سيادتها في الخمسينات. عندئذ وقف المثقف ضد سياسة بلده من أجل الحقيقة، مثلما وقف ڤولتير ضد مذهبه من أجل الدفاع عن المضطهَدين الذين اضطهِدوا لمجرد أنهم ينتمون إلى مذهب آخر.

قتل ابنه أنطوان لأن هذا الأخير أراد تغيير مذهبه واعتناق المذهب الكاثوليكي. وهاجت عامة الشعب في مدينة تولوز، وطالبوا بمحاكمة الرجل أو ذبحه فوراً. وتأثر القضاة بهيجان الشارع وغليان المشاعر الطائفية الحامية لدى الأغلبية الكاثوليكية. فأصدروا حكماً متسرعاً بتعذيبه على الدولاب وكسر عظامه حتى يعترف بجريمة لم يرتكبها. وعندما أشعلوا النار كما كان يحصل في عهد محاكم التفتيش ترجاهم، وهو الكبير في السن، أن يقتلوه تماماً قبل أن يلقوا بجسده فيها. وبعدئذ، ربما ببضعة أيام أو بضعة أسابيع، اكتشفوا أن الرجل بريء تماماً من التهمة. فخافوا من الفضيحة وتدخلت السلطات العليا لخنق الموضوع فلا ينتشر. ولكنه انتشر على الرغم من كل شيء. وعندما وصلت أصداؤه إلى ڤولتير جنَّ جنونه. فهيَّج على الأصوليين الكاثوليكيين كل أنحاء أوروبا، وليس فقط فرنسا. وكان آنذاك في عزِّ مجده وشهرته. واستطاع، بعد أن درس الإضبارة جيداً، أن يحصل من السلطات القضائية على إعادة المحاكمة من جديد. وهذا ما كان. وثبتت براءة المسكين جان كالاس بالبرهان القاطع. وعرف الجميع أنه ذهب ضحية التعصب الطائفي الأعمى.

وعلى إثر هذه القضية كتب ڤولتير رسالته الشهيرة: **مقالة في التسامح**. لنستمع إليه كيف يطرح الإشكالية من بابها الواسع، ويدشن بذلك حركة التنوير الفكري والتسامح في كل أنحاء أوروبا. يقول بما معناه: «إذا كنتم تعتبرون أن عدم الاعتقاد بالدين المهيمن، أو دين الأغلبية، يمثل جريمة، فإنكم تدينون بذلك آباءكم من المسيحيين الأوائل عندما كانوا لا يزالون أقلية في الإمبراطورية الرومانية. بل وتبررون اضطهادهم وتعذيبهم آنذاك. ولكن أعرف أنكم ستردون عليَّ قائلين: الفرق كبير بين تلك الحالة وحالتنا الآن. فكل الأديان الأخرى (أو المذاهب الأخرى) من صنع البشر ما عدا المذهب الكاثوليكي البابوي الروماني الذي هو من صنع اللّه. ولكن على فرض أن كلامكم صحيح، فهل ينبغي أن يهيمن ديننا عن طريق الحقد، والقلق، والتعذيب، والإرهاب؟ فكلما كان الدين المسيحي إلهياً، أصبح ممنوعاً على الإنسان أن يتحكم به. فإذا كان اللّه هو الذي صنعه، فإن اللّه قادر على دعمه وحمايته بدونكم. ولعلكم تعلمون أن التعصب لا يولِّد إلا منافقين في الدين أو متمردين عصاة. ويا له من خيار مشؤوم! أخيراً، هل تريدون دعم دين اللّه عن طريق الجلادين، والجلادون هم الذين قتلوا مؤسِّسه: أي المسيح؟ أقول ذلك وأنتم تعلمون علم اليقين أن المسيح لم يدعُ في حياته كلها إلا إلى الطيبة، والتسامح، والصبر. ويشهد على ذلك الإنجيل كله...»[١].

---

(١) André Versaille, *Dictionnaire de la pensée de Voltaire*, Paris, 1994, pp. 1232 - 1233

هكذا نجد الأصوليين المتعصبين يخونون جوهر الدين أو رسالته الأولى حتى وهم يرفعون شعاراته أو يتحدثون باسمه أو يزعمون الدفاع عنه! وهنا تكمن البلية أو المصيبة، لأن هذه الحيلة تنطلي على عامة الشعب البسيط وغير المطلع على حقائق الأمور فيهيج معهم ويسير تحت راياتهم في كل مرة. بعد ذلك بفترة قصيرة ارتكب الأصوليون الكاثوليكيون حماقة أخرى لا تقل شناعة وهولاً، وهي القصة المشهورة باسم "دولابار". وملخصها ما يلي: في التاسع من شهر آب/ أغسطس ١٧٦٥ حصلت قصة غريبة في إحدى المدن الفرنسية الصغيرة. فعندما استفاقت المدينة وجدت الصليب الخشبي المعلق على الجسر وقد بُتِر أحد أضلاعه. وارتاعت المدينة لهذا العمل الشائن الذي يعتبر نيلاً من أعظم المقدسات المسيحية ألا وهو صليب المسيح. فطلب مطران المنطقة من السكان أن يسيروا في موكب ديني حتى يصلوا إلى الجسر لكي يبتهلوا إلى اللّه ويطلبوا منه العفو المغفرة. وأمام الصليب المشوه ألقى المطران موعظة دينية قال فيها إن «الذين ارتكبوا هذا العمل يستحقون العذاب الأليم في الحياة الدنيا، والقصاص الأبدي في الدار الآخرة». وفي نفس الوقت اكتشفوا أن تمثال المسيح في المقبرة قد لُوِّث بالقاذورات أيضاً. وهاجت الناس. وتوجهت أصابع الاتهام إلى مجموعة من الشباب المراهقين الذين كانت أفعالهم تثير الاستهجان والفضيحة في أوساط الناس. وكانوا ينتمون إلى أفضل عائلات المدينة، وجميعهم من أبناء الأغلبية الكاثوليكية. وبالتالي فلا توجد مشكلة مذهبية أو طائفية في الموضوع. كل ما في الأمر هو أنهم شباب يبحثون عن المتعة والتسلية واللّهو كبقية الشباب من جيلهم. وكان آخر همهم أن يذهبوا إلى الكنيسة لأداء الفرائض والصلوات الدينية.

من بين هؤلاء الشباب كان هناك شخص يدعى جان فرانسوا لوفيفر الملقب بالفارس دولابار. وكان يتيم الأبوين، ولذلك تلقّته عمته رئيسة الدير وأسكنته في البناء الملحق بالدير. وبما أن بعض أعيان المدينة كانوا يريدون الانتقام من عائلته لأسباب مادية أو لخلافات قديمة لا علاقة لها بالإيمان أو بالدين فإن الأنظار تركزت عليه. وألصقوا به تهمة التجديف والكفر، أو تدنيس المقدسات. وعلى الرغم من أن التحقيق أثبت أن هذا الشخص دولابار لم يكن على جسر المدينة في الليلة التي تم فيها تشويه الصليب، إلا أنهم أصروا على اتهامه وإدانته. وهكذا زوروا العملية من أساسها. ودبجوا صك الاتهام الملفق بطريقة مُحكمة. والواقع أنهم بعد أن فتشوا غرفته وجدوا فيها بعض الكتب "المشبوهة": كالكتب التي تتحدث عن الغزل والنساء والجنس، بالإضافة إلى **القاموس الفلسفي** لڤولتير! يضاف إلى ذلك أنه لم يكشف عن رأسه عندما مرَّ الموكب الديني أمامه، فاعتبروا ذلك دليلاً على عدم إيمانه... واتخذوا ذلك ذريعة

للمطالبة بتقطيع أوصاله وحرقه لأن مجرد وجوده على سطح الأرض يُعتبر تدنيساً للطهارة المسيحية. وفوجئ الناس بحجم العقوبة الذي لا يتناسب إطلاقاً مع حجم الجنحة المرتكبة. فالقانون السائد آنذاك والذي كان الملك لويس الخامس عشر قد سنَّه عام ١٧٦٦ كان يقضي فقط بحرق الشفة السفلى للمجدِّف، وبعد أن يرتكب جريمة التجديف أو تدنيس المقدسات سبع مرات، لا مرة واحدة. ولكن يبدو أن المتزمتين اتخذوها مناسبة لتصفية حساباتهم مع فلاسفة التنوير الذين كانت أفكارهم قد أخذت تنتشر بسرعة مقلقة في الأوساط المتعلمة. وكان مستشار المحكمة شخص غليظ الجسم، عنيف الطبع والصوت، يدعى "باسكييه". وهو ينتمي إلى الفئة الأكثر تطرفاً في الأصوليين: أي فئة الجانسنيين[1] الذين يسيطرون على برلمان باريس. وقدم مرافعة هائجة هاجم فيها بشدة أفكار الفلاسفة، وبخاصة ڤولتير الذي ذكره بالإسم. وقال بما معناه: ينبغي أن نلقِّن هؤلاء الكفار درساً بليغاً لا ينسونه بعد اليوم. وطالب بإنزال أشد العقوبة بهذا الشاب الصغير الذي لم يعد يعرف ما الذي يحصل له من كثرة ما داخ... ولكن المسكين اقتيد إلى المجزرة كما تقاد النعاج. وقطعت أضلاعه ضلعاً، ضلعاً، على رؤوس الأشهاد، وذلك قبل أن يفصل رأسه عن جسده بضربة سيف. ويقال بأن عينيه وشفتيه ظلتا تتحركان للحظة حتى بعد أن فُصل الرأس عن الجسد. وكان منظراً مرعباً تشيب له الرؤوس (وأعتذر للقارئ عن إيراد مثل هذه التفاصيل... ولكني أحب ان أقول له بأنني غضضت الطرف عن تفاصيل أخرى... ثم ليعرف بأن الأصوليين في كل مكان هم الأصوليون، وأنهم قادرون على أن يرتكبوا أشد الأعمال وحشية وهمجية...).

عندما سمع ڤولتير بالحادثة أصيب بالهلع والرعب. وأخذ يقوم ويقعد، ويرغي ويزبد، ولم يعرف ماذا يفعل. نقول ذلك وبخاصة أنه متورط في المسألة غصباً عنه. ألم يجدوا كتابه **القاموس الفلسفي** عند الشخص المدان؟ أليس هو المسؤول عن "إفساد" الشبيبة الفرنسية؟ يضاف إلى ذلك أن أخباراً سرية وصلته تفيد بأن الأصوليين سوف يرسلون "كوماندوس" لتصفيته جسدياً على الحدود السويسرية، حيث يقيم. ولأول مرة يصاب شيخ الفلاسفة بالهلع الحقيقي فاختفى عن الأنظار وهجر بيته لمدة

(١) الحركة الجانسنية Jansénisme نسبة إلى جانسينيوس الذي كان يقول بالجبر وعدم الاختيار. وقد اتسم مذهبه بالتَّصلب العقائدي والصرامة الأخلاقية المتشددة. وتمثل هذه الحركة الجناح الأكثر تزمتاً داخل المسيحية الكاثوليكية. وقد خاضت صراعاً طويلاً مع الجناح الآخر (أي اليسوعيين) الذين اتهمتهم بالتساهل أو بالتراخي فيما يخص شؤون العقيدة والدين والأخلاق. وعندما تقول عن شخص بأنه جانسيني فهذا يعني أنه متعصب جداً... وكان ڤولتير يخشاهم كل الخشية.

ثلاثة أشهر حتى تكون الضجة قد خفَّت والنفوس المحتقنة قد هدأت قليلاً. في الواقع إنه انتقل إلى عند البروتستانتيين في الجهة الأخرى من الحدود، حيث لا يمكن لأيدي "الإخوان الكاثوليكيين" أن تصل مهما كانت طويلة. ينبغي أن نعلم أن ڤولتير كان يسكن على الحدود الفاصلة بين فرنسا وسويسرا. وهكذا كانت له رجل هنا، ورجل هناك، ويستطيع أن يقلب في هذه الجهة أو تلك بحسب الحاجة والحالة. إنه لم يختر مكان إقامته عبثاً. فقد كان يعرف أنه مدعو لخوض معركة طويلة ومريرة مع "الإخوان المسيحيين" الأشداء. ولذلك فإن للمكان الجغرافي أهميته بالنسبة لمفكر في حجمه ومستواه. فالحرب سوف تكون حرب مواقع أولاً وأخيراً، وذلك قبل أن تحسم لصالح أحد الطرفين في نهاية المطاف...

في تلك اللحظة فكر ڤولتير باستدعاء جماعة الفلاسفة في باريس لكي يختاروا مكاناً محايداً ويعيشوا فيه. ففرنسا لم تعد أرضاً مضمونة بالنسبة لحزب التنوير. واقترح عليهم اللجوء إلى عند ذلك المستبد المستنير، فريدريك الثاني، ملك بروسيا. ومعلوم أنه كان صديقه ومؤيداً للأفكار الجديدة على عكس ملك فرنسا لويس الخامس عشر. وقال لهم بما معناه: يمكننا أن نشكل هناك مركزاً مصغَّراً للبحوث لخوض المعركة الفكرية مع الأصوليين المتزمتين على المكشوف: فإما أن نهزمهم وإما أن يهزمونا، إما أن نسحقهم فكرياً، وإما أن يسحقونا... ولكن ديدرو الذي كان يترأس جماعة "الموسوعيين" في باريس رفض الدعوة بحجة أنه لا يستطيع أن ينفصل عن زوجته وأطفاله وفضَّل مواصلة المعركة من موقعه في باريس... وكذلك فعل دالمبير وآخرون. كان ڤولتير يفكر بصوت عال على النحو التالي: يكفيني خمسة أو ستة فلاسفة إلى جانبي، ومطبعة. وكونوا على ثقة من أننا قادرون على إحداث ثورة كبرى في العقول خلال سنتين أو ثلاث سنوات فقط. فالأشياء العظيمة هي في الغالب أسهل مما نتصور...

في الواقع إن ڤولتير كان واهماً أو متفائلاً أكثر مما ينبغي. فعملية الحسم النهائي مع الأصولية المسيحية استغرقت أكثر من قرن حتى بعد موته. صحيح أن التنوير انتصر على صعيد البيئات المثقفة في باريس بدءاً من النصف الثاني من القرن الثامن عشر، ولكن عملية الحسم على المستوى الشعبي - أو السياسي - لم تحصل إلا في أواخر القرن التاسع عشر. عندئذ أدرك اليمين الكاثوليكي الفرنسي أنه لا فائدة من مواصلة الصراع إلى ما لا نهاية، وأن أفكار التنوير، والعقلانية، والحداثة أصبحت حقيقة واقعة. وهكذا انتصر ڤولتير بعد موته، وأصبح المنارة المشعة لأجيال بأسرها.

جذور الصراع بين التنويريين والأصوليين في أوروبا

لم يكن أحد يتصور أن البنيان الضخم والراسخ للأصولية المسيحية سوف يترنَّح على وقع الضربات الفلسفية، ثم يتهاوى وينهار في نهاية المطاف[١]. وكان حدثاً يشبه الزلزال. كيف حصل ذلك؟ هنا نصل إلى المرحلة الحساسة، أو النقطة الحرجة، من تاريخ الحداثة الأوروبية. ينبغي أن نعلم أنه حتى منتصف القرن الثامن عشر، كانت الأصولية المسيحية لا تزال مهيمنة على الوعي القومي الفرنسي من أقصاه إلى أقصاه. صحيح أنها كانت قد تعرضت لبعض "اللكمات" منذ الثلث الأخير من القرن السابع عشر، ولكنها ظلت مسيطرة على تلابيب الوضع بكلتا يديها بشكل عام. ولم يكن أحد يستطيع أن ينتقدها صراحة، أو أن يواجهها وجهاً لوجه. كان سيُسحَق فوراً. وإنما كان المفكرون يفعلون ذلك بشكل موارب، أو سري، أو من تحت لتحت. وكثيراً ما كانوا ينشرون كتبهم بدون توقيع، أو حتى بعد موتهم كما فعل سبينوزا مثلاً. ذلك أن سيف الرقابة كان مسلطاً على رؤوس الجميع، وتهمة التكفير أو الزندقة جاهزة لكي تقضي على كل من تُسوِّل له نفسه أن ينحرف ولو قيد شعرة عن "الطريق المستقيم" أو "العقيدة القويمة". لكن روح الفلسفة كانت قد زرعت في الأرض الأوروبية، وكانت تلبي حاجة موضوعية، وبالتالي فليس من السهل اقتلاعها. كانت تمثل رد الفعل الطبيعي على الاستبداد السياسي ـ الديني المطلق. ولكن هذه الروح الفلسفية كانت حذرة جداً في البداية وخجولة، كما تدلنا على ذلك كتابات ڤولتير في شبابه الأول. يقول مثلاً في رسائله الإنجليزية أو الفلسفية التي نشرها بدون توقيع خوفاً من الملاحقة: «لا ينبغي أبداً أن نخشى على دين بلد ما من العاطفة الفلسفية. فهي لن تضره ولن تؤذيه. صحيح أن أسرار ديننا المسيحي مضادة للبراهين العقلية، ولكن الفلاسفة المسيحيين يبجلونها على الرغم من ذلك لأنهم يعرفون أن مواضيع العقل، ومواضيع الإيمان هما من طبيعة مختلفة. والفلاسفة لن يشكلوا أبداً طائفة متقوقعة على نفسها أو زمرة متعصبة. لماذا؟ لأنهم لا يكتبون لعامة الشعب، ولأنهم يتميزون بالرصانة وعدم الاندفاع والهيجان»[٢].

---

(١) لذلك، فإن من يعتقدون بأن الأصولية الإسلامية المتعصبة حالياً سوف تصمد إلى أبد الدهر واهمون. فعاجلاً أو آجلاً سوف تسقط هي الأخرى بفعل عوامل تحررية داخلية وخارجية، ولكن بعد صراع طويل ومرير. لهذا السبب قلت بأن التنوير أمامنا لا خلفنا على عكس الأوروبيين.

(٢) انظر المرجع التالي الذي اعتمدنا عليه كثيراً في تحضير هذه الدراسة: **تاريخ المذهب الكاثوليكي في فرنسا، الفترة المعاصرة،** A. Lattrie et R. Remond, *Histoire du Catholicisme en France*. Vol. III, Paris, 1962, pp. 17 - 18.

المقصود بأسرار الدين المسيحي هنا فكرة التثليث، أو تجسُّد اللّه في شخص بشري هو يسوع المسيح، أو المعجزات العديدة الواردة في الإنجيل. . . فلا أحد يعرف لماذا يتجلى اللّه في ثلاثة أشخاص بدلاً من شخص واحد، أو لماذا ينزل من تعاليه في السماء إلى الأرض، أو لماذا تبدو المعجزات الخارقة للطبيعة وقوانينها ضرورية لكي يؤمن الإنسان. نقول ذلك على الرغم من عظمة المسيح واعتراف الفلاسفة بذلك. ومعلوم أن ڤولتير كان ابتدأ يشك في هذه العقائد الأساسية، ولكن من دون أن يتجرأ على التصريح بذلك، على الأقل في البداية. ولكن فيما بعد، أي عندما سوف تحتدم المعركة بينه وبين الأصوليين، فإنه سوف يستخدم لغة أكثر هجومية ويصرِّح بكل ما يعتقد دفعة واحدة. وعندئذ سوف يعرِّض نفسه لتهمة التكفير والخروج عن الدين. ولكنه لم يتخل أبداً عن فكرة الإيمان باللّه، وإن اللّه مهندس الكون وصانعه، ويقيم العدل والحق فيه. وأما كل ما عدا ذلك فحشو لا لزوم له.

في الواقع إن فلاسفة التنوير كانوا يريدون أن يعيدوا للفلسفة قيمتها من أجل أن يصبح العقل هو سيد الموقف، وليس تراث الأقدمين الذي يفرض نفسه من فوق بهيبته القدسية التي رسخها الزمن المتطاول أو القرون العديدة. ولم يعودوا يقبلون أي شيء إلا بعد وضعه على محك العقل وكشف المسبِّبات المنطقية التي أدت إليه. ويمكن القول بأن فلسفة التنوير أدت بشكل عام إلى بلورة المقترحات التالية: **أولاً**، أن الفلاسفة يرفضون التراث المسيحي التقليدي القائم على المعجزات. لماذا؟ لأن العقل لا يستطيع أن يقبلها ولأنها تنتهك قوانين العلم والمنطق. وهم في ذات الوقت يدعون إلى بلورة فهم جديد للدين مخالف للفهم الانغلاقي أو الأصولي السائد. **وثانياً**، أنهم لم يعودوا يقبلون بأخلاقية التقشف والزهد في الحياة الدنيا، وانتظار الفوز والنجاة في الدار الآخرة. وكانت هذه هي الأخلاقية الصارمة التي تفرضها المسيحية منذ القرون الوسطى. وإنما راحوا يدعون إلى بلورة أخلاق طبيعية أكثر إنسانية: أي أخلاق تعترف للإنسان بالسعادة وحقه بالتمتع بمباهج الحياة على هذه الأرض. **وثالثاً**، كان فلاسفة التنوير يعتقدون بأن هذا المفهوم البسيط والجديد للدين والأخلاق معاً موجود كنواة في جميع الأديان، ولكنه مغطّى بالقشور والشوائب. صحيح أن الطقوس والشعائر والعقائد تختلف من هذا الدين إلى ذاك، ولكن جوهر الدين يبقى واحداً ألا وهو: محبة الآخرين، والعمل الصالح، وخدمة المجتمع، والسلوك المستقيم. وأما ما عدا ذلك فقشور وقوالب خارجية لا يُعتدّ بها. وقد تجد أناساً طيبين في جميع الأديان، وكذلك أناساً شريرين في كل مكان. وجميع الأديان دعت إلى فعل الخير، ونهت عن الشر والمنكر، على الرغم من اختلاف شعائرها وعقائدها. وهذا الشخص ليس جيداً بالضرورة لمجرد

أنه ينتمي إلى ديننا أو مذهبنا. وبالتالي فإن التسامح ينبغي أن يحل محل التعصب لكي يسود السلام المدني في المجتمع. فالتعصب هو أساس الشرور والبلاء، والحروب الأهلية والمجازر.

لقد لمح الأصوليون منذ البداية وجه الخطر في هذه المقترحات أو الأفكار الجديدة. وأعلنوا عليها الحرب لكي يئدوها في مهدها. ولكنهم لم يستطيعوا على الرغم من قوتهم وجبروتهم وسيطرتهم على عامة الشعب. وقد اشتمّوا في كلام ڤولتير رياح الحرية الفكرية القادمة من إنجلترا. وكانوا يعتبرون إنجلترا أمة مهرطقة لأنها انشقَّت عن بابا روما واعتنقت البروتستانتية (الانجليكانية) الأكثر تحبيذاً لروح العصر الحديثة. في الواقع إن أطروحات الفلاسفة لم تكن واضحة، أو متبلورة بما فيه الكفاية في البداية. ولكن الكنيسة الكاثوليكية عرفت ما هي أهدافها، وإلى أين ستؤدي في نهاية المطاف. ولذلك ألّبت عليها السلطة الملكية لكي تقمعها. وهكذا أمرت بمراقبة الكتب والمطبوعات ومنع تداول كل ما من شأنه التشكيك بالاعتقاد التقليدي. ولجأت بالطبع إلى أسلوب الفتاوى اللاهوتية والتكفير لإرهاب المثقفين، أو نفيهم من البلاد أو حتى خلع المشروعية على تصفيتهم جسدياً إذا لزم الأمر.

وهذا ما كان. فابتدأت عندئذ حرب المنشورات السرية. وبما أن كل ممنوع مرغوب، فإن كتب الفلاسفة الممنوعة أصبحت تُطبع في هولندا أو إنجلترا ثم تدخل تحت المعطف إلى فرنسا لكي تباع بأرقام مضاعفة. وقد أمر برلمان باريس (الذي لم يكن يحمل من كلمة برلمان إلا الإسم) والذي كان يسيطر عليه الجانسنيّون المتزمتون بحرق كتاب ڤولتير **رسائل فلسفية** عام ١٧٣٤. لماذا؟ لأنه كتاب «فضائحي مضاد للدين، والأخلاق الحسنة، والطاعة الواجبة تجاه الحكام»، كما جاء في قرار الاتهام. ولكن هذا الحرق لم يمنع الناس من شرائه، والإقبال عليه، على العكس. وقد عبَّر الماركيز دارجنسون، أحد رجالات العهد القديم، عن حالة الصراع والغليان التي كانت سائدة في فرنسا إبان عصر التنوير، وكان مما قاله: «إن شعب فرنسا ليس فقط مهتاجاً ضد النظام الحاكم، وإنما نلاحظ أن الفلسفة وكل الناس المثقفين يثورون ضد ديننا المقدس. إن دين الوحي أصبح يتلقى الضربات من كل الجهات. والشيء الذي يثير الشَّكاكين أو المرتابين أكثر هو الجهود التي يبذلها العبَّاد والنسَّاك، ثم بشكل أخص جماعة الجانسنيِّين، لإجبار الناس على الإيمان غصباً عنهم. وهم يؤلفون كتباً عتيقة، بالية، لم يعد أحدٌ يقرؤها. . . إنهم يغضبون، ويشتمون، ويريدون إقامة محاكم التفتيش على الكتابات والخطابات، على الأرواح والعقول. إنهم يبالغون في التديُّن، ويمارسون الظلم والتعصب. وينتج عن ذلك الشر أكثر من الخير. إن هذه الرياح المضادة للنظام

الملكي والدين قد أتتنا من جهة إنجلترا. وبما أن الفرنسي يزاود دائماً على الأجانب، فإنه يذهب بعيداً أكثر في الوقاحة والسفاهة»[1].

هذا النص كتبه شخص مرموق في النظام القديم، وينتمي إلى إحدى العائلات الأرستقراطية الكبيرة التي استلمت المناصب في ظل لويس الرابع عشر وخلفه لويس الخامس عشر... وبالتالي فلا يمكن اتهام صاحبه بأنه متواطئ مع الفلاسفة. ونلاحظ أنه يهاجم كلتا الجهتين: جهة الأصوليين الغلاة في الدين، وجهة المتنورين الذين يبالغون في تقليد الأجانب: أي الإنجليز. وهو على كل حال يعطي صورة واقعية عن الوضع الإيديولوجي السائد في ذلك الزمان.

ويتفق معظم معاصري تلك الفترة على القول بأن عام ١٧٥٠ يمثل مفصلاً حدياً في التاريخ الأوروبي. فبدءاً من تلك اللحظة سوف ينتصر التنوير شيئاً فشيئاً، على الأقل في البيئات المثقفة الباريسية، وذلك قبل أن ينتقل إلى المحافظات والأرياف والأقاليم البعيدة. وإذن فهناك مراحل في التنوير لا مرحلة واحدة. إنه كبقعة الضوء التي تبتدئ صغيرة ثم تكبر تدريجياً حتى تشعُّ على البشرية بأسرها. بدءاً من ذلك العام إذن راحت جهود الفلاسفة تتضاعف وتتزايد لكي توجه للمفهوم القديم للدين ـ أي للتزمت والإكراه في الدين ـ ضربات موجعة. فحتى ذلك التاريخ لم يكن الكتّاب ينتقدون العقائد والأخلاق التقليدية إلا تلميحاً. ومن بعيد البعيد. وما كان بإمكانك أن تجد النقد المنتظم والمتواصل على طول الخط إلا في الكتب السرية. وأما بعد ذلك فقد اندفعت الموجة النقدية بكل قوة لكي تشمل كل شيء.

في عام ١٧٤٥ اجتمعت هيئة كبار القساوسة لكي تبلّغ الملك لويس الخامس عشر بخطورة الأمر. وفي عام ١٧٤٨ اشتكى رئيسها، مطران مدينة تور، من ازدياد التشكيك بالعقائد واكتساحه لمواقع جديدة وسط طبقة المتعلمين، إن لم يكن وسط الشعب. وفي عام ١٧٥٠ اتخذت أولى الإجراءات العملية لوقف هذه الحملة النقدية. فقد أُدينت الكتب التالية: **روح القوانين** لمونتسكيو، ومعلوم أنه أصبح إنجيلاً فيما بعد للدساتير والتشريعات الحديثة. ثم **التاريخ الطبيعي** للعالم بوفون، وهو كتاب ضخم يشمل كل المعارف المتجمعة حتى ذلك الوقت عن علم النبات والحيوان. ثم **رسالة عن العميان** للفيلسوف ديدرو الذي حُبس بسببها في سجن ڤنسين القريب من باريس. ثم **التاريخ الطبيعي للنفس** (نُشر عام ١٧٤٥) لمفكر يدعى لاميتري. وهكذا انقضَّ الأصوليون المسيحيون على كل الكتب الحديثة التي اعتبروا أنها تبثُّ "السموم" في أوساط الشبيبة

---

(١) *Ibid*., pp. 20 - 21.

وتبعدهم عن الدين. وأما **الموسوعة** الشهيرة التي كان يصدرها ديدرو ودالمبير فقد تم إيقافها لفترة من الزمن بقرار صادر عن السلطات العليا.

ينبغي أن نعلم أنه خلال خمسة عشر عاماً فقط ظهرت الكتب التي ستؤمّن للتنوير انتصاره في فرنسا. فـ **روح القوانين** لمونتسكيو صدر عام ١٧٤٨. و**العقد الاجتماعي** لجان جاك روسو صدر عام ١٧٦٢، وأصبح فيما بعد إنجيلاً للثوار الفرنسيين كما هو معلوم. والخطاب التمهيدي أو التنظيري **للموسوعة** صدر عام ١٧٥٠. و**القاموس الفلسفي النقّال** لڤولتير صدر عام ١٧٥٤. و**الجدول الاقتصادي** للعالم كيني صدر عام ١٧٥٨. هذه الكتب ـ وأخرى غيرها ـ هي التي أمَّنت البلورة المتماسكة لمشروع فلسفة التنوير. نقول ذلك على الرغم من أن هذه الجماعة كانت منقسمة على نفسها كما حصل للأصوليين في الطرف المقابل. يكفي أن نفكر هنا ـ ولو لحظة ـ بالخصومة التي اندلعت بين روسو وڤولتير من جهة، ثم بين روسو وديدرو من جهة أخرى. ولكن هذه منافسات مثقفين موجودة في كل البيئات، وفي كل العصور. فعلى الرغم من ذلك كان الفلاسفة يمثلون في المحصلة النهائية الروح الفكرية الجديدة والصاعدة. وقد استطاعوا أن يقدموا تأويلاً جديداً للدين. وهو تأويل يختلف جذرياً عن التأويل القمعي المسيطر منذ مئات السنين. هنا تكمن عظمة التنوير وسبب نجاحه في تأسيس أكبر حضارة على وجه الكرة الأرضية. وإذا كان قد انحرف فيما بعد عن مبادئه الأساسية (أو حُرِف في الواقع من قبل الطبقة البورجوازية فالرأسمالية)، فإن ذلك لا يبرر إطلاقاً التنكر له أو التخلي عن إنجازاته الإيجابية. فمثل هذا العمل لن يكون إلا لصالح القوى الارتكاسية: من يمين متطرف، أو أصولية دينية.

ڤولتير والإيمان:

هل كان ڤولتير مؤمناً؟ على هذا السؤال يمكن أن نجيب بنعم ولا. نعم، إذا كان المقصود بهذه الكلمة الإيمان بإله خالق للكون، أو المهندس الأكبر للكون بحسب تعبير ڤولتير شخصياً. نعم إذا كان المقصود بها الإيمان باللّه الذي يعاقب الشرير ويكافئ الإنسان الطيب، ويقيم الحق والعدل في الكون كله. لا، إذا كان المقصود بها الإيمان بدين محدد بعينه بكل عقائده وطقوسه، بكل عجره وبجره، ثم التعصب له ورفض كل ما عداه رفضاً قاطعاً حتى من دون تفحص أو تفكير. فالطقوس والشعائر ليست ضرورية إلا لعامة الشعب بحسب ما يرى ڤولتير. وأما الفلاسفة والمتنورون بشكل عام فيمكنهم الإستغناء عنها. وليسوا بحاجة إليها لكي يؤمنوا، أو لكي يسلكوا سلوكاً مستقيماً في المجتمع.

نعيد التذكير هنا بأن الإيمان المسيحي على الطريقة الأصولية المتشددة كان هو السائد في زمن ڤولتير. وكانت الأصولية المسيحية تنقسم إلى قسمين: يسوعيين، وجانسنيين. وكان الجانسنيون هم الأكثر غلواً وتزمتاً في الدين. وقد وصل بهم الأمر إلى حد تكفير جميع الشعوب التي لم تشهد الوحي الذي نزل على يسوع المسيح أو لم تعرف الإنجيل. وحتى الشعوب اليونانية ـ الرومانية القديمة التي عاشت وماتت قبل ظهور المسيح بزمن طويل تعتبر كافرة في نظرهم على الرغم من أن الذنب ليس ذنبها في عدم شهود الوحي المسيحي!. وأما الشعوب البعيدة التي لا تنتمي إلى النطاق الأوروبي كالهنود والصينيين مثلاً فهم أيضاً مدانون ومصيرهم جهنم وبئس المصير. لماذا؟ لأنهم عاشوا وماتوا من دون أن يعتنقوا العقيدة المسيحية وربما من دون أن يسمعوا بوجودها. وحتى الناس الأفاضل في هذه الشعوب مدانون، وليس فقط الأشرار. بل حتى الأطفال الذين يولدون في المجتمعات المسيحية ذاتها ولكن يموتون قبل عمادتهم سوف يذهبون إلى جهنم. بل وأكثر من ذلك فحتى داخل المسيحيين الكاثوليكيين أنفسهم فإن الناجين الذين يحظون بعفو اللّه ومرضاته عددهم قليل. واللّه هو الذي يختارهم بشكل مسبق، منذ الأزل، من دون أن يكون لهم أي إرادة في هذا الاختيار. غني عن القول إن أبناء المذهب البروتستانتي هم أيضاً مدانون وملعونون على الرغم من أنهم مسيحيون ويؤمنون بالإنجيل ويسوع المسيح. ولكنهم لا يؤمنون بالتراث الكنسي الكاثوليكي، وبالتالي فهم هراطقة في نظر الأغلبية الكاثوليكية ويحق ذبحهم. بل إن استئصالهم واجب يفرضه اللّه على عباده الصالحين!

ضد هذا اللاهوت المرعب والاعتباطي نهض ڤولتير وكل فلاسفة التنوير الأوروبي. وهنا تكمن المعركة التي خاضوها، وضحوا بطمأنينتهم وأحياناً بحياتهم من أجلها. فهذا اللاهوت المظلم والقروسطي هو سبب الحروب الأهلية والمذهبية التي اندلعت في كل أنحاء أوروبا طيلة القرنين السادس عشر والسابع عشر. ونلاحظ أنه حتى اليسوعيين وجدوا هذا اللاهوت قاسياً عليهم. ولذلك دخلوا في معارك حامية مع الجانسنيين على الرغم من أنهم ينتمون مثلهم إلى المذهب الكاثوليكي الروماني البابوي. فقد كان اليسوعيون يعتمدون لاهوتاً أقل تشدداً، وأكثر ابتساماً وتفاؤلاً بالإنسان وبمقدرته على نيل عفو اللّه في الدار الآخرة عن طريق الإرادة الشخصية وبذل الجهد والعمل الصالح.

لقد نهض ڤولتير بكل قوة ضد هذا التصور المرعب الذي قدمه الأصوليون المسيحيون عن اللّه. ونهض ضد فكرة الخطيئة الأصلية التي تدين الإنسان حتى قبل أن يولد. وكان بذلك مسايراً لفكر عصر التنوير كله. يقول بهذا الصدد عن اللّه ما يلي: «لقد صوروك كطاغية. وأنا أبحث فيك عن أب رحيم. أنا لست مسيحياً، ولكن لكي

أحبك بشكل أفضل. . .»[1]. إذا كانت المسيحية هي الأصولية والتزمت، إذا كانت هي الإرهاب والتخويف وإشعار الإنسان بالذنب ليلاً نهاراً، فإن ڤولتير لم يعد مسيحياً. صحيح أنه ولد في بيت مسيحي كاثوليكي، مثله في ذلك مثل الأغلبية العظمى من أبناء الشعب الفرنسي، وصحيح أن أخاه الأكبر ارمان كان أصولياً متزمتاً، ولكن هذا لا يغير في الأمر شيئاً. فڤولتير قرر أن يسلك طريقاً آخر. وقد ترتبت على هذا الخيار انعكاسات ضخمة لا تزال آثارها بادية للعيان حتى الآن. كل الحضارة الحديثة هي، بمعنى من المعاني، وليدة هذا القرار. هكذا نجد أن نقطة الفصل بين تديُّن ڤولتير، وتديُّن الأصوليين المسيحيين في عصره تخص أهم مسألة في الدين. إنها تخص التصور الذي نشكِّله عن اللّه ذاته. هل هو مستبد، مخيف؟ أم أنه شفوق رحيم؟ يقال بأن ڤولتير كان يخشى أباه ويكرهه كرهاً شديداً. وقد اختلطت في ذهنه صورة الأب الذي على الأرض بصورة الأب الذي في السماء. وهذا وارد جداً لدى الأطفال الذين يعيشون في كنف أب قاس ومكفهرّ. مهما يكن من أمر فإن الانتقال من التصور الأول إلى التصور الثاني يعني الانتقال من العصور الوسطى إلى العصور الحديثة. إنه يعني الانتقال من الإيمان القديم القائم على الخوف والتخويف، على التعصب والتكفير، إلى الإيمان الجديد القائم على الثقة، والطمأنينة، والاتساع، والحرية.

ولكن هذه النقلة كلَّفت أوروبا مدة مائتي سنة من التعب والعذاب. فالكنيسة المسيحية لم تعترف بمبادئ التنوير ولم تدخلها في لاهوتها إلا بعد انعقاد مجمع "الفاتيكان الثاني" عام ١٩٦٢. هذا في حين أن ڤولتير وكبار فلاسفة التنوير كانوا يكتبون ويصدرون مؤلفاتهم الأساسية حوالى عام ١٧٦٢. وكما ذكرنا سابقاً فإن مقررات هذا المجمع الكنسي الشهير شكلت ثورة لاهوتية كبرى في تاريخ المسيحية. فلأول مرة يتم الاعتراف بالحرية الدينية، حرية الاعتقاد أو عدم الاعتقاد. فالإيمان إذا لم يكن صادراً عن القلب لا معنى له. بل وتم الاعتراف بالأديان الأخرى غير المسيحية. فهناك طرق متعددة للوصول إلى اللّه لا طريق واحد. وهكذا التغت تلك العبارة اللاهوتية الشهيرة التي كانت المسيحية تتشبَّث بها طيلة القرون السابقة والقائلة: خارج المذهب الكاثوليكي الروماني لا خلاص! لو عاش ڤولتير وشهد هذه الثورة اللاهوتية الرائعة، هل كان سيثور على المسيحية؟ هل كان سيقول ما قاله؟ بالتأكيد لا. ولربما عاد إلى المسيحية بعد أن أصبحت دين حرية، لا دين قمع وتعصب واستبداد. . .

كان ڤولتير ربوبياً إذا جاز التعبير، أي يختصر عقيدته إلى مبدأ أساسي واحد هو:

---

(١) Jean Goldzink, *Voltaire*, Gallimard, Paris, 1989, p. 30.

الإيمان بوجود خالق للكون ولكن من دون الاعتقاد بالوحي. فكما أنه لا توجد ساعة بدون ساعاتي، فإنه لا يمكن أن يوجد كون بدون خالق، أو صنعة بدون صانع. فالكون مركَّب بشكل دقيق ومنتظم كالساعة، وله قوانين لا يحيد عنها قيد شعرة. وهي القوانين التي اكتشفها نيوتن، والتي تتمثل أساساً بقانون الجاذبية الذي يحكم الكون كله. ولهذا السبب لم يكن ڤولتير يحلف إلا بنيوتن. وقد حاول نقل نظريته من الإنجليزية إلى الفرنسية، وحاول تبسيطها من خلال الكتاب التالي: **عناصر من فلسفة نيوتن**[1].

لقد انتشرت العقيدة الربوبية انتشار النار في الهشيم أثناء عصر التنوير. ومعظم الفلاسفة والعلماء كانوا ربوبيين وقلة منهم كانوا ماديين تماماً أو ملحدين (ديدرو في المرحلة الثانية من حياته، البارون هولباخ...) وهذا ينسف تلك الصورة الشائعة عن التنوير في العالم العربي أو الإسلامي والقائلة بأنه ملحد كله... وقد ساهم ڤولتير في بلورة هذه العقيدة ـ أي عقيدة التأليه ـ إلى حد أنها أصبحت لاصقة باسمه. يقول معرِّفاً الإنسان الموحد أو المؤمن باللّه:

«إن المؤمن عقلياً هو شخص مقتنع تماماً بوجود كائن أعلى بقدر ما هو جبار، وأنه هو الذي صنع جميع الكائنات الأخرى: من مبسوطة، وحيَّة، وحساسة، ومفكرة (أي من جماد، أو نبات، أو حيوان، أو إنسان). وهو الذي يؤبِّد أنواعها، ويعاقب بدون قسوة الجرائم، ويكافئ بكل طيبة الأعمال الخيِّرة والفاضلة.

«إن الشخص المؤمن عقلياً لا يعرف كيف يقوم اللّه بالمعاقبة، ولا كيف يكافئ أو يعفو. وذلك لأنه ليس متهوراً لكي يزعم بأنه يعرف كيف يتصرف اللّه. ولكنه يعرف أن اللّه يتصرف ويعمل، وأنه عادل. وهذا هو الشيء المهم. وأما الصعوبات التي تثيرها مسألة الاعتقاد بالعناية الإلهية فإنها لا تزعزع إيمانه لأنها عبارة عن صعوبات كبيرة وليست عبارة عن براهين (يقصد ڤولتير بذلك أن وجود الشر في العالم يمثل صعوبة كبرى تحول بين بعضهم وبين الإيمان باللّه أو بالعناية الإلهية. فالبعض يقولون: لو

---

(١) أفتح هنا قوساً وأقول بأن ڤولتير كان معجباً جداً بالحضارة الإنجليزية، وبتسامحها الديني، وانفتاحها على العلم والفلسفة. وكان يعتبر نفسه جندياً مجهولاً هدفه نقل الفكر الإنجليزي إلى الساحة الفرنسية. وكان واعياً جداً بأهمية الترجمة والدور الذي يمكن أن تلعبه في نقل الحضارة من المتقدم إلى المتأخر. وقد حذَّر من خطورة الترجمة الحرفية، ودعا إلى ترجمة روح النص لا حرفيَّته. وهذا كلام لا يمكن أن يصدر إلا عن شخص مارس الترجمة وعاناها. يقول بالحرف الواحد: «ويلٌ لأولئك الذين يقدمون ترجمات حرفية. فهم إذ يترجمون النص كلمة، كلمة، يزعجون المعنى. وبخصوص هذه النقطة فقط يمكن القول بأن الحرف يقتل، والروح تحيي». انظر الكتاب التالي لڤولتير: *Lettres philosophiques*, Flammarion, Paris, 1964, p. 122.

كانت هناك عناية إلهية لما حصل الشر أو انوجد. لو كانت هناك عناية إلهية لما حصل زلزال ودمر مدينة أو منطقة بأسرها...). إن الإنسان المؤمن خاضع لهذه العناية على الرغم من أنه لا يلمح منها إلا بعض الآثار أو المظاهر الخارجية. وبما أنه يحكم على الأشياء التي لا يراها من خلال الأشياء التي يراها، فإنه يعتقد أن هذه العناية الإلهية تمتد لكي تشمل جميع الأماكن، وجميع الأزمنة والقرون.

«وبما أن الإنسان الموحِّد، أو المؤمن باللّه فقط[1]، يجتمع مع بقية الكون على هذا المبدأ، فإنه لا يستطيع أن ينتمي إلى أي دين من الأديان الموجودة. لماذا؟ لأنها جميعها تتناقض فيما بينها من حيث العقائد والطقوس. والواقع أن دين التوحيد هو الأكثر قدماً، والأكثر انتشاراً. وذلك لأن العبارة البسيطة لله الواحد سبقت كل الأنظمة العقائدية الأخرى التي شهدها العالم. فالموحد يتكلم لغة جميع شعوب الأرض، هذا في حين أن هذه الأنظمة العقائدية لا تتفاهم فيما بينها، بل وتدخل في تناقضات عقائدية لا حل لها. وللموحد، أو المؤمن بوجود اللّه، أخوة في جميع أنحاء العالم من أقصى الصين إلى أقصى أوروبا والغرب. وهو يعتبر جميع الحكماء والعقلاء أخوة له. إن شعائر الموحد وطقوسه كلها تتمثل في كلمة واحدة: فعل الخير. وعقيدته كلها تتمثل في كلمة واحدة: طاعة اللّه. وهو مستعد لعون المحتاج الفقير، والدفاع عن المظلوم المضطهد»[2].

كيف نفهم نص ڤولتير هذا؟ سوف نلخصه بكلمة واحدة: إن دين التوحيد، دين الحق والعدل، يشمل جميع البشر على اختلاف أديانهم ومذاهبهم وطوائفهم، لأنهم جميعاً بشر من خلق اللّه، ولأنهم أخوة في الإنسانية والبشرية. من الواضح أن هذا الفهم الواسع للدين كان لا بد أن يصطدم بالفهم الضيق والمتعصب للأصوليين. وقد ردوا عليه مباشرة عندما قال أحدهم: «إن يسوع المسيح يأمرنا بتفضيل عقيدته على غيرها قطعياً. وله الحق. فهذه العقيدة هي وحدها الصحيحة. وقد برهن على ذلك. فقد نزلت من السماء لكي تهدي البشر. وبالتالي فهل كان بإمكانها أن تترك لهم الخيار بين الصح والخطأ، أو بين الحق والباطل؟ مستحيل. لا يمكن لله أن يعلمنا

---

(١) كما قال لي جورج طرابيشي، هناك فرق في اللغة الفرنسية بين المؤمن باللّه عن طريق العقل فقط كڤولتير، وبين المؤمن به عن طريق الوحي الخارق للعقل. والأول يدعى déiste والثاني théiste. وأعترف بأني وجدت صعوبة في إيجاد كلمة عربية مناسبة لكل من هذين المصطلحين. كل ما أستطيع قوله هو أن إيمان ڤولتير باللّه هو إيمان الفلاسفة لا إيمان المؤمنين التقليديين.

(٢) Paul Hazard, *La pensée européenne au XVIIIème siècle*, op. cit., pp. 392 - 93.

شيئاً بدون أن يفرض علينا الإيمان بكلامه واتباعه بشكل إلزامي»[١].

بالطبع فإن الأصوليين الآخرين سوف يقولون نفس الكلام عن أديانهم. فكل واحد منهم يعتقد أن دينه ـ أو مذهبه ـ هو وحده الصحيح القويم. وهذا الموقف يؤدي حتماً إلى الصدام المباشر: أي إلى ارتكاب المجازر وإشعال الفتن والحروب الأهلية. وقد عانت أوروبا كثيراً من ذلك. ولم تتخلص من هذه الورطة إلا بعد أن طرح فلاسفة التنوير مفهوماً يتجاوز كل العصبيات الطائفية أو المذهبية الضيقة. وهذا ما يتجلى لنا من خلال نص ڤولتير. هكذا حُلَّت أزمة الوعي الأوروبي مع نفسه بعد أن كانت قد استفحلت وبلغت مداها وكلّفت ثمناً غالياً[٢].

ڤولتير و "الرسائل الفلسفية" : المانيفست الأول لعصر التنوير

بعد أن أمضى سنتين ونيف في إنجلترا، عاد ڤولتير إلى فرنسا وهو مفعم حماسة للمجتمع الإنجليزي والمستوى الحضاري الذي وصل إليه. وعلى الرغم من أن إنجلترا كانت هي المنافس التاريخي ـ بل والعدو اللدود ـ لفرنسا، إلا أن ڤولتير لم يخف إعجابه بها. وهذا دليل على انه تجاوز عصبيته القومية، ولم يحفل إلا بالتقدم العلمي. فهو يأخذ العلم حيث وجده، حتى لو كان عند أعداء بلاده التاريخيين. في الواقع أن إنجلترا كانت قد سبقت فرنسا وبقية دول أوروبا بمدة ثلاثين سنة على الأقل. فبعد ثورتها عام ١٦٨٨، راحت تقيم نظاماً جديداً للحكم هو: النظام الملكي الدستوري. والمهم في هذه العبارة ليس الملكي بقدر ما هو الدستوري. فهو نظام يؤمن التسامح الديني لمواطنيه، أي يؤمن التعددية المذهبية والعقائدية ولا يفرض عليهم مذهباً واحداً بالقوة. كما يؤمن لهم حكم القانون الذي يمنع الحاكم من ممارسة التعسف الاعتباطي على المحكومين. وكل هذه التطورات كانت تعتبر بمثابة البدع المستجدة، بل والكافرة،

---

(١) هذا الكلام منسوب إلى الأب بيرجييه، أحد الأصوليين المسيحيين في زمن ڤولتير. ولكن يمكن أن يصدر عن أي أصولي آخر لأنه يمثل خطاباً جماعياً جباراً، لا رأي شخص واحد. انظر المرجع التالي: جان لويس تريتير، **مقالة عن التسامح. ڤولتير**. J - L. Tritter, *Traié sur la tolérance. Voltaire*. Ed. Ellipse, Paris, 1999, p. 87.

(٢) يزعم كاتب هذه السطور أن الوعي الإسلامي قد دخل هو الآخر بدوره في مرحلة التأزُّم مع نفسه. وهي تشبه الأزمة التي شهدها الوعي المسيحي الأوروبي قبل مائتي سنة عندما اصطدم بالعلم الحديث لأول مرة. ولا يعلم أحد متى ستنتهي أزمتنا مع أنفسنا ومع العالم الحديث في آن معاً، ولا كيف. ذلك أننا لا نزال في بداية البدايات. وربما استغرقت هذا القرن كله، أو حتى منتصفه على الأقل. والله أعلم!

في نظر الرأي العام الفرنسي الكاثوليكي، الذي كان معتاداً على النظام الملكي الإطلاقي اللاهوتي المستبد. ومن المعلوم أن هذا الرأي العام كان يعتبر إنجلترا أمة مهرطقة، أي خارجة عن "الدين القويم" في سلوكها ومعتقداتها، وبالتالي فينبغي الحذر منها وعدم تقليدها على الإطلاق.

جزيرة العقل:

ولكن إنجلترا على الرغم من هرطقتها ـ أو بسبب هرطقتها ـ راحت تقلع حضارياً، والتجارة أخذت تزدهر. وأصبح العلم والفلسفة في طليعة الحركة الثقافية الإنجليزية. وأخذ الإنجليزي يؤكد نفسه كإنسان جديد نفض عن كاهله عبء الأزمان القديمة والتراث المتراكم الثقيل. لقد أصبح حراً في فكره وسلوكه، ولا يخشى شيئاً في هذه الدنيا، ولا في الدار الآخرة. باختصار: لقد تخلص من الأحكام المسبقة والفتاوى اللاهوتية إلى حد كبير، وذلك على عكس الإنسان الفرنسي الكاثوليكي الذي ظل مكبلاً بها. وفي الوقت الذي كانت فيه فرنسا تخوض معارك لاهوتية عقيمة، كانت إنجلترا تخوض مغامرة العلم والعقل وتقدم للبشرية شخصيات كبرى في حجم نيوتن وجون لوك. على هذا النحو رأى ڤولتير إنجلترا عندما زارها لأول مرة... وكالسائح المتجول راح يسجل ملاحظاته عن "جزيرة العقل" هذه كما يحب أن يدعوها. وعن هذه الملاحظات التي تراكمت طيلة سنتين نتج كتابه الكبير الأول: **رسائل فلسفية** (١٧٣٤) والذي كان في البداية يحمل عنوان: رسائل إنجليزية ولكن عندما عاد إلى فرنسا وأكمل تدبيج فصول الكتاب وأراد نشره أوجس خيفة وأحجم. فالكتاب قنبلة موقوتة. وقد يسبب له متاعب لا حصر لها مع لويس الخامس عشر ورجال الدين. ولذلك طلب من ناشره التريث قليلاً فلا يوزع الكتاب إلا بأمر منه. وبعد أن انتظر الناشر طويلاً ونفد صبره قام بتوزيع النسخ على المكتبات من دون إبلاغه. وكانت الفضيحة. فقد اجتمع الأصوليون الذين يهيمنون على برلمان باريس وأمروا بحرق الكتاب فوراً. وصدر مرسوم بالقبض على ڤولتير حيثما وجد، فهرب واختفى في مكان ما خارج الأرض الفرنسية. في الواقع إن ڤولتير ضرب وأصاب الهدف بدقة في هذا الكتاب. فقد ركز على كل ما ينقص فرنسا والفرنسيين: من حكم يستند إلى القانون، وحرية دينية، وتعددية فكرية ومذهبية. وقال ما معناه: إن إنجلترا هي موطن الفلسفة، وبالتالي موطن الروح الحديثة، لقد حطت الروح ـ روح الحضارة والنور ـ في إنجلترا قبل غيرها. وينبغي على الدول الأوروبية الأخرى أن تقلدها لكي لا يسبقها قطار الحضارة كثيراً.

والدليل على نوايا ڤولتير "العدوانية" تجاه الأصوليين هو انه أضاف إلى آخر

الكتاب فصلاً مطولاً لا علاقة له بإنجلترا أو بالإنجليز، وهو الفصل المخصص لمقارعة المفكر المسيحي الكبير باسكال. واتخذ هنا موقفاً مضاداً للفلسفة الدينية التي اعتبرها من مخلفات الماضي حتى ولو عبَّر عنها شخص عبقري في حجم باسكال. باختصار، فان ڤولتير تبنى عن سابق قصد وتصميم الفلسفة الجديدة للعالم الذي كان في طور الولادة والانبثاق في أوروبا. كان باسكال شخصاً قلقاً، متشائماً، لا يستطيع أن يثق في الطبيعة البشرية. وربما كانت له أعذاره في وقته. ففرنسا كانت قد خرجت للتو من حرب الثلاثين عاماً، وكانت لا تزال منهكة بسبب الحروب الأهلية والمجازر الطائفية. وبالتالي فيستحيل على الإنسان أن يكون متفائلاً في مثل هذا الجو وربما لهذا السبب قال باسكال إن خلاص الإنسان لا يمكن أن يكون في هذا العالم، وإنما في العالم الآخر... ففي هذا العالم لا يوجد إلا جور الحكام، والحروب، والظلم، والقتل، والذبح... وبالتالي فما على الإنسان إلا أن يقبل بالعذاب والموت. وينبغي عليه أن يدير ظهره للحياة الاجتماعية فلا ينخرط فيها لأنها فاسدة مفسدة. ما على الإنسان في عصر المآسي إلا أن ينعزل في حوار صوفي عميق مع اللّه. وهكذا يهرب من الطبيعة إلى ما فوق الطبيعة. راح ڤولتير يتخذ موقفاً مضاداً لهذا "العملاق"، أو لهذا "العدو الرائع للبشرية" كما كان يحب أن يسميه. راح يركز على إحدى الخصائص الأساسية لعصر التنوير: التفاؤل والابتسام. وقال ڤولتير بما معناه: لا، لستُ متفقاً مع هذه الروح التشاؤمية السوداء حتى لو صدرت عن مفكر عظيم في حجم باسكال. فالسعادة الأرضية ممكنة، ولا نستطيع أن ننتظر العالم الآخر لكي نتمتع بها. وكان أن قلب الموازين التي كانت سائدة طيلة العصور الوسطى وحتى وقته.

في الواقع انه لكي نفهم الصورة جيداً، ينبغي ربط الفكر بالواقع المحيط. ففي عصر ڤولتير أخذت الأوضاع الاقتصادية تتحسن، وأصبحت الطبقات العليا من المجتمع تغتني وتجمع الثروات. واكتشفت لأول مرة حلاوة العيش والرفاهية المادية. ولم تعد المجاعة تحصد أعداداً كبيرة من السكان كما كان يحصل في الماضي. وبالتالي أصبح بإمكان الإنسان أن يتفاءل وان يثق في المستقبل في مثل هذه الظروف. لكن الفلسفة التي يتضمنها كتاب ڤولتير كانت تذهب إلى أبعد من ذلك بطبيعة الحال. الحاصل أن مجرد عرض الفلسفة البراغماتية لجون لوك والتحمس لها، وعرض قانون الجاذبية الكوني لنيوتن، كان يعتبر بمثابة الفضيحة الاستفزازية في فرنسا عام ١٧٣٤. صحيح أن هذه المستجدات التي كانت ثورية في وقتها أصبحت الآن تنتمي إلى تاريخ الأفكار ولم تعد تستفز أحداً. لكن الروح التي ولَّدتها لا تزال قائمة حتى يومنا هذا، وهي التي تشكل جوهر الحضارة الأوروبية كما يقول رينيه بومو، أحد كبار المتخصصين في

الدراسات الڤولتيرية[1]. فڤولتير عندما اقترح نيوتن كنموذج أعلى للفيلسوف، فانه وضع يده على النقطة التي ستميز الغرب عن غيره وتجعله يتفوق على جميع شعوب العالم، إلا وهي: العلم بالمعنى الفيزيائي والرياضي للكلمة. فالعلم بصفته مشروعاً جماعياً للبشرية هو الذي يغير حياة هذه البشرية عن طريق اكتشاف قوانين الطبيعة. وهذا ما يبرهن عليه ڤولتير في الفصل المخصص لمرض الجدري، والذي كان الانجليز هم السباقون لاكتشاف لقاح له. في الواقع أن مشروع ڤولتير في **رسائل فلسفية** ليس إلا تنقيحاً ـ وتحييناً ـ لمشروع ديكارت في كتابه الشهير **مقال في المنهج**. الفرق بينهما هو أن ڤولتير يركز هنا على العلم التجريبي أكثر مما يركز على التنظير للعلم كما كان يفعل سلفه الأكبر. يضاف إلى ذلك أن العلم لم يعد يقدم نفسه كأمل محتمل للبشرية، إنما اصبح حقيقة واقعة في عصر ڤولتير. فبين ڤولتير وديكارت هناك مسافة تصل إلى مائة سنة على الأقل. وفي هذه المائة سنة حصلت أشياء كثيرة في مجال العلم وتطبيقاته، وابتدأت البشرية تقطف ثمار العلم في مجال الطب وغيره لأول مرة.

الهلوسات الكارثية:

أما الفكرة الأساسية الثانية في كتاب ڤولتير فتخص الحياة الاجتماعية. فڤولتير، على عكس باسكال، كان يؤمن بإمكانية تنظيمها على أساس عقلاني. صحيح أن ڤولتير لا يجهل شيئاً من نواقص الإنسان العائش في المجتمع. فالإنسان يمكن أن يكون غشاشاً، أو نصاباً، أو كذاباً، أو مجرماً... الخ، والمجتمع البشري لا يخلو من هذه الآفات. كل هذا يعرفه ڤولتير، وليس متفائلاً بطريقة ساذجة أو غبية. لكنه يتحاشى الهلوسات الكارثية التي يغرق فيها بعض النسَّاك المتعبدين من أمثال باسكال. فهؤلاء لا يرون في العالم إلا جزيرة موحشة ومرعبة. إنه مسلخ ينتظر فيه كل إنسان دوره لكي يُذبحَ ويُقْتلَ. لكن هذه الصور المجازية المثيرة للشفقة والألم لم تعد متناسبة مع الحياة الاجتماعية لأوروبا الحديثة. ومثال إنجلترا يبرهن على انه يمكن للبشر أن يتجاوزوا نواقصهم، ويتحضروا ويتمدنوا، ويعيشوا مع بعضهم البعض في ظل القانون.

بعد صدور **الرسائل الفلسفية** ابتدأ الانخراط الفلسفي لڤولتير حقيقة. وكان آنذاك قد بلغ الأربعين من العمر وأحس بأنه مكلف بمهمة تنوير الشعب الفرنسي، أو على الأقل

---

(١) انظر المقدمة التي كتبها البروفيسور رينيه بومو René Pomeau لكتاب ڤولتير: **رسائل فلسفية**، Voltaire, *Lettres philosophiques*. Flammarion, Paris, 1964. وقد اعتمدت عليها كثيراً في إعداد هذه الدراسة. والبروفيسور بومو من أشهر الاختصاصيين بفكر ڤولتير على المستوى الفرنسي، وربما العالمي، فقد كرس حياته العلمية المديدة كلها لدراسته.

الأوساط المتعلمة منه. وعندئذ ارتسمت الخطوط العريضة لمعركته مع الأصوليين، وأخذ يواجه بكل حزم وقوة أنصار الدين الرسمي للدولة. فالفلسفة كانت تعني بالنسبة له العمل من اجل الحقيقة. وهي بالدرجة الأولى وسيلة لتحرير العقول من الأحكام المسبقة والخرافات. ومن ينشر هذه الخرافات والحزازات في أوساط الشعب إن لم يكن الكنيسة؟ كانت هي التي تسيطر على المعاهد التعليمية والمدارس والجامعات، وبالتالي فقد كان ڤولتير مضطراً للدخول في حالة منافسة شديدة مع هذه المؤسسة العريقة والمقدسة التي كانت تحتل الموقع منذ قرون وقرون. فإما أن يكسب الشعب إلى صفه ـ أو الشرائح المتعلمة منه على الأقل ـ وإما أن يظل في أيدي "الإخوان المسيحيين". وهكذا ابتدأت المعركة الطاحنة للتنوير: كتاب ضد كتاب، تفسير ضد تفسير، فكرة ضد فكرة. إنها حرب من اجل تحرير العقول أو إبقائها مكبلة بالسلاسل والأغلال. وسوف يخوضها فلاسفة التنوير شبراً شبراً، وفتراً فتراً، حتى تنتهي أخيراً بانتصارهم على الطرف المهيمن تاريخياً. ولم يشهد تاريخ البشرية معركة أكبر منها ولا أعظم.

من هو أهم شخص في العالم؟

لقد فهم ڤولتير أن العقل ينبغي أن يكون سيد الموقف وليس التكرار والنقل، فلا شيء ينبغي أن يفلت من تفحصه النقدي، ولا شيء ينبغي أن يقبل قبل أن يوزن بميزان العقل. وهذا الكلام ينطبق على أقوال الأولين والتعاليم الدينية مثلما ينطبق على المواضيع الدنيوية وأي شيء كان. وتقديراً للفكر وإعلاءً لشأنه راح ڤولتير يطرح في بداية الرسالة الثالثة عشرة من **رسائله الفلسفية** هذا السؤال: منذ فترة غير بعيدة طرح أحدهم في إحدى الجمعيات الشهيرة المسألة التالية: من هو أهم رجل في التاريخ؟ هل هو القيصر، أم الاسكندر المقدوني، أم تيمورلنك، أم كرومويل... الخ؟ وكان جواب أحدهم أن أهم شخص في العالم هو إسحاق نيوتن، وليس غيره. ومعه الحق. فإذا كانت العظمة الحقيقية تكمن في أن تتلقى من السماء عبقرية كبرى وان تستخدمها لتنوير نفسك وتنوير الآخرين، فان رجلاً مثل نيوتن هو من دون أدنى شك اعظم رجل. فمثله لا ينجبه التاريخ إلا كل عشرة قرون. وأما رجالات السياسة والفاتحون العسكريون فهم موجودون في كل قرن وجيل، وهم في الغالب أشرار مشاهير. وبالتالي فالعظمة هي للروح والفكر. أن العظمة هي لمن يمتلك قوة الحقيقة، وليست لأولئك الذين يهيمنون على الناس عن طريق العنف والقوة المحضة، ثم يحولونهم إلى عبيد. وينبغي أن يذهب احترامنا إلى ذلك الذي يكتشف الكون ويعرفه، لا إلى أولئك الذين يشوهونه[1] وأهم

---

(١) *Ibid.*, p. 82.

درس استفاده ڤولتير من تجربته الإنجليزية هو التالي: أن التعصب الديني هو اكبر الشرور الذي تعاني منه فرنسا، وينبغي تخليصها منه بأي شكل. فهو المسؤول عن تخلفها الحضاري، وصورتها السوداء في الخارج. ولا يمكن تخليصها منه إلا ببث روح العلم الحديث لكي تحل تدريجياً محل العقلية الطائفية والمذهبية المسيطرة تاريخياً والراسخة. ولهذا السبب ركز كثيراً على نقل أفكار فرانسيس بيكون، وجون لوك، وإسحاق نيوتن، ونظام الجاذبية، وبقية الأفكار العقلانية والفلسفية. فقد كان يعلم علم اليقين أن من يربح المعركة الفكرية، سوف يربح المعركة السياسية لاحقاً عندما تنضج الظروف.

التنوير من تورغو إلى ڤولتير

ينبغي العلم أن الحماسة لنشر التنوير كانت متوافقة ولزمن طويل مع العقيدة القويمة الدينية والسياسية، بمعنى أن فلاسفة التنوير الأوائل لم يفتحوا المعركة مع رجال الدين المسيحيين أو مع الحكم المستبد الإطلاقي في المرحلة الأولى. فالكثيرون كانوا يصفقون للتقدم الذي يحرزه العلم، والتكنولوجيا، والتاريخ في ذلك العصر، من دون أن يعتبروا ذلك موجهاً ضد الدين أو معادياً للروح الدينية بالضرورة. صحيح أنهم كانوا ينادون بتطبيق المنهجية النقدية العقلانية، وإجراء بعض الإصلاحات الاقتصادية والسياسية، بل ويطالبون بالتسامح في مجال الشؤون الدينية، ولكن من دون أن يعني ذلك أنهم كانوا يريدون هدم النظام القائم أو تقويض الإيمان التقليدي. وكان أفضل ناطق رسمي باسم هذا التيار شخص يدعى آن روبير جاك تورغو (١٧٢٧ ـ ١٧٨١)، وهو عالم اقتصاد ورجل سياسي فرنسي مشهور. وقد أصبح وزيراً فيما بعد، ولكنهم أسقطوه بعد أن نادى بالإصلاحات التي هددت امتيازات الطبقة العليا في المجتمع الفرنسي أثناء النظام القديم.

وكان تورغو في البداية موجَّهاً لدراسة اللاهوت والدخول في سلك الاكليروس المسيحي، ولذلك انخرط في الدراسات اللاهوتية حتى تخرج من السوربون عام ١٧٥٠[١].

(١) ينبغي أن نعلم أن السوربون كانت آنذاك جامعة دينية وتسيطر فيها كلية اللاهوت المسيحي على بقية الكليات الأخرى لأن اللاهوت أم العلوم وأشرفها بحسب المنظور القديم الذي سبق الثورة الفرنسية. ونحن المعاصرين لا نكاد نتخيل أن السوربون كانت تدرّس أصول الشريعة المسيحية والعلوم الدينية التي لا وجود لها فيها حالياً. فمن كثرة ما تَعَلْمَنَت السوربون، ومن كثرة ما ابتعدت عن كل ما له علاقة بالدين، نجد صعوبة في التصديق بأنها كانت معقل المحافظين والأصوليين يوماً ما!

ألقى تورغو خطابين في السوربون ـ وباللغة اللاتينية في نفس العام ـ، الأول بعنوان: ميزات سيادة المسيحية والفوائد التي جناها الجنس البشري من جراء ذلك، والثاني هو: إنجازات التقدم المتتابعة التي حققها الجنس البشري حتى الآن. وهذا الربط بين الدين المسيحي والتقدم لم يكن يدهش الناس آنذاك، فقد كان الكثيرون يعتقدون بأن الدين لا يتعارض مع التقدم والتنوير. وحده حزب الفلاسفة، أي الحزب الموسوعي، كان يعتقد باستحالة ذلك.

في البداية كان تورغو يعتقد إذن بأن المسيحية كانت تمثل النور الجديد وهو نور أعظم بألف مرة من نور الآداب والفلسفة لأنه نور الهي لا نور بشري. ولكنه بعد ثلاث سنوات فقط من ذلك التاريخ (أي عام ١٧٥٣)، راح يفصل التنوير عن الدين! فماذا حصل؟ حصل أنه راح يتأثر كغيره بأفكار الفلاسفة ويشاهد أعمال التعصب التي ترتكبها الأصولية الكاثوليكية. وعندئذ، ترك الكنيسة وراح يتوجه نحو اعتناق الدين الطبيعي، أي العقلاني، الذي دعا إليه في كتابه الجديد: **رسائل حول التسامح**، وراح ينقلب على مواقفه السابقة ويقول مثلاً: «يُخشى أن يحصل صراع دائم بين الخرافات والتنوير». والمقصود بالخرافات هنا إيمان العامة في وقته، وكذلك إيمان معظم رجال الدين، ويقول أيضاً: «إن الدين الذي يبدو خاطئاً على ضوء أنوار العقل، والذي يتبخر أمام تقدمه كما تتبدد الظلمات أمام الأنوار، لا يستحق أن يكون مقياساً للتشريع».

إن التطور الذي طرأ على فكر تورغو خلال ثلاثة أعوام فقط (أي بين عامي ١٧٥٠ ـ ١٧٥٣)، يبدو لنا مدهشاً حقاً، ولكنه لم يكن حالة معزولة، كما يقول البروفيسور رولان مورتييه، الذي نعتمد عليه في إعداد هذه الصفحات. فالواقع أن الصورة كانت آنذاك على النحو التالي: اليسوعيون كانوا يخلعون على مفهوم التنوير المعنى المسيحي والارثوذكسي (أي الأصولي). وأما معظم الكتاب والفلاسفة الكبار فكانوا يميلون إلى فصل التنوير عن المذهب الكاثوليكي الذي كان يمثل القلعة الصامدة للتزمت الديني. وبالتالي فالمعركة كانت مرشحة لأن تحتدم بين الطرفين، إما عاجلاً وإما آجلاً. فاليسوعيون، أي "الإخوان المسيحيون" إذا جاز التعبير، كانوا يسيطرون على النظام التعليمي الفرنسي كما مر معنا، وما كانوا مستعدين للقبول بمنافسة الفلاسفة لهم على هذه الأرضية بالذات. فالرهان كبير جداً، ويتلخص في: السيطرة على عقول الملايين وتوجيهها في هذا الاتجاه أو ذاك.

وقد أحسّ الأصوليون بالخطر عندما رأوا الفلاسفة يشيعون فكراً جديداً يهدّد مشروعيتهم التاريخية وهيمنتهم المزمنة على الأرواح والعقول.. ويمكن القول بأن الطفرة الكبرى حصلت بين عامي ١٧٥٠ و١٧٦٠، فعندئذ أصبح التنوير ينحو باتجاه

العداء للاكليروس المسيحي وحتى للمسيحية ذاتها. ومعلوم أنها كانت تمثل قدس الأقداس بالنسبة للشعب الفرنسي المتديّن وللشعوب الأوروبية بأسرها. وكانت المسيحية تقف فوق النقد لأنها تمثل دين اللّه أو دين الوحي السماوي. ولكن هذه الطفرة لم تحصل بشكل صارخ، وفي وضح النهار. فأبطالها الأساسيون ـ أي ڤولتير وديدرو ومونتسكيو وسواهم ـ كانوا يتهيّبون الدخول في معركة مكشوفة مع الدين المسيحي الراسخ في العقلية الجماعية منذ مئات السنين.

وكانت موازين القوى غير متكافئة على الإطلاق، فالفلاسفة كانوا يمثلون أقلية، أي النخبة المثقفة، هذا في حين أن جحافل الشعب كلها كانت تقف وراء رجال الدين[1]، ولهذا السبب فإن الفلاسفة كانوا يتقدمون مقنّعين إذا جاز التعبير، فڤولتير لم يكن يوقّع معظم كتبه، بل وكان ينكرها بمجرد صدورها ويحلف بأغلظ الأيمان بأنها ليست له!.. وأما ديدرو فكان يخبئها في أدراج مكتبه لكيلا تنشر إلا بعد موته.. فبطش "الإخوان المسيحيين" كان مرعباً، وسيفهم مسلّطاً على الأرواح والعقول.

يضاف إلى ذلك أنه ينبغي التمييز بين الأعمال المنشورة على الملأ، وبين الرسائل أو النصوص الموجهة إلى الأصدقاء الحميمين فقط. وڤولتير كان بارعاً في استخدام هذه الاستراتيجية. فعندما كان يوجه رسالة إلى صديق موثوق فإنه كان يعبِّر عن مكنون فكره بدون أي تحفظ. وعندما كان يكتب للجمهور العام كان يأخذ احتياطاته ويستخدم أسلوب التلميح المبطّن، وفي كلتا الحالتين نلاحظ إن ڤولتير كان يتحدث عن التنوير بصيغة المفرد Lumière، لا الجمع Lumières، وكان يريد بذلك إقامة تمييز بين المعنى التقليدي والحيادي للكلمة (أي تجميع المعارف والعلوم) وبين المعنى النقدي الحديث (أي نقد العقائد الدينية المسيحية).

وهناك ملاحظة أخرى مهمة أيضاً وهي: أن ڤولتير لم يتجرأ على شنّ حربه الشعواء على الأصولية الدينية إلا بعد عام ١٧٦٣، أي خلال الخمسة عشر عاماً الأخيرة من حياته، وهذا دليل على مدى تهيّبه للمسألة وخوفه من عواقبها.

لندخل الآن في التفاصيل، في كتبه المطبوعة والموقعة باسمه. كان ڤولتير يستخدم مصطلح التنوير للدلالة على عصره ولمعارضته بالعصر السابق له مباشرة: أي القرن

---

(١) لكي أعطي القارئ العربي فكرة عن موازين القوى في ذلك العصر سوف أقول بأن عدد سكان فرنسا آنذاك كان ثمانية وعشرين مليون نسمة. ولم يكن عدد الفلاسفة يتجاوز بضع عشرات. ولم يكن أتباعهم المستنيرون بنور المعرفة والعقل يتجاوزون في باريس الثلاثة آلاف شخص، وفي المملكة الفرنسية كلها الخمسة عشرة ألف شخص والباقي كله للأصوليين. ومع ذلك فقد ربح الفلاسفة المعركة في نهاية المطاف!...

السابع عشر. صحيح انه كان يشيد بالذوق الأدبي للقرن الماضي وبخاصة مسرح راسين وكورناي، لكنه كان يعطي الأفضلية للقرن الثامن عشر فيما يخص الروح الفلسفية والعقلانية. يقول في رسالة خاصة إلى سيدة أرستقراطية مقربة من حزب الفلاسفة هي مدام دوبيني: «التنوير ينتشر شيئاً فشيئاً يا سيدتي، وينبغي أن نترك العميان العجائز يموتون في ظلامهم!». وفي رسالة أخرى إلى صديقه الشخصي دارجنتال يقول: «ليس الذنب ذنبي إذا كان هذا القرن مستنيراً، وإذا كان العقل قد تغلغل حتى إلى الكهوف والمغارات!». وفي مكان آخر يقول: «يبدو لي أن التنوير يشع وينتشر في كل الجهات، ولكن المستنيرين لا يتواصلون فيما بينهم بما فيه الكفاية، أنهم فاترون، هذا في حين أن نار التعصب لا تزال مشتعلة». ثم يقول: «واصلوا عملكم في تنوير العالم.. الشبيبة تتعلم، والأرواح تستنير. لماذا تظل باريس وحدها في الظلام؟!». ثم يقول إلى صديقه دالمبير فيما يخص سبب عدم توقيعه الكتب التي ينشرها ضد الأصوليين باسمه الحقيقي: «لا ينبغي إطلاقاً الكشف عن أسماء المؤلفين، ذلك انه لا يهم من أي طرف تجيء الحقيقة، المهم أن تجيء». ثم يقول عن العصور الوسطى ومحاكم التفتيش: «إنها ثمرة العقلية الخرافية الأكثر بشاعة في تاريخ البشرية.. ولم نخرج من تلك الظلمات إلا منذ فترة قصيرة، وحتى الآن لم يستنر كل شيء». وفي مكان آخر يدين بشدة "توجيه" عميد كلية اللاهوت في السوربون لأنه صرح بمعاداته للفلسفة ودعا الملوك الأوروبيين إلى قمعها بحجة أنها خطرة على الدين، يقول ڤولتير: «إن الفلسفة هي المشعل الذي ينبغي أن يضيء الطريق للبشر، وهي لم تستخدم أبداً هذا المشعل لحرق المفكرين كما فعلت محاكم التفتيش..».

بمعنى آخر، إن الفلسفة لم تقتل أحداً ولم تأمر بتصفية أي جماعة بسبب عقائدها الخاصة، أو أفكارها وميولها. الفلسفة لم تستبح دماء الناس ولم تكفِّرهم بشكل عشوائي، وإنما احتكمت إلى العقل والمنطق والحجة البرهانية من أجل الكشف عن الصح والخطأ في الأقوال والأفعال. واعترفت الفلسفة بتعددية الآراء والعقائد إلى درجة أن ڤولتير قال كلمته الشهيرة التي أسست فلسفة الديمقراطية في الغرب: قد اختلف معك في الرأي ولكني مستعد لأن أضحي بنفسي من اجل أن يتاح لك أن تعبِّر عن رأيك وقناعتك.

الفصل السادس

الدين في عصر ما بعد الحداثة

يصعب على المثقف العربي عندما يجيء إلى الغرب لأول مرة، وعندما يحتك بالمجتمعات الحديثة وثقافتها، أن يتخذ موقفاً نقدياً منها. وذلك لأنها تبهره ببريقها الساطع، بتكنولوجيتها المتطورة، بالتفوق الهائل عليه وعلى مجتمعه على كافة الأصعدة والمستويات. ويلزمه عندئذ وقت طويل من الاحتكاك والمعاشرة والتعرف على طبيعة الناس من الداخل لكي يستطيع أن يتخذ موقفاً صحيحاً. يلزمه الوقت الكافي للتعرف على الثقافة الأوروبية من خلال تاريخها المتطور والمتدرج طيلة القرون التي صنعت الحداثة لكي يستطيع أن يحكم عليها. وعندئذ لا يكون حكمه انبهارياً منسحقاً أمامها، ولا رفضياً بشكل مطلق ومسبق، عندئذ يخرج من طور الفعل ورد الفعل لكي يدخل في طور آخر أكثر رقياً: طور التعقُّل والحكمة والمقارنة. عندئذ يستطيع أن يميز الصحيح من الخاطئ، الإيجابي من السلبي، في هذه الحداثة التي تضخمت وتوسعت حتى أصبحت بحجم العالم (انظر ظاهرة العولمة السائدة حالياً على المستويات كافة من اقتصادية وثقافية وتكنولوجية وإعلامية. . .). لقد أصبحت عملية الغربلة والتمحيص ضرورية لكي نعرف كيف نتفاعل مع هذه الحداثة الغربية، وماذا نأخذ وماذا ندع. فليس كل شيء صحيحاً وليس كل شيء مناسباً لنا ولثقافتنا.

وقد ابتدأ في الآونة الأخيرة الاهتمام بنقد الحداثة (أو غربلتها). ولفتت انتباهي محاولات عديدة من بينها محاولة فوكو أو هابرماس أو آلان تورين أو مدرسة فرانكفورت، . . . الخ. ثم وقعت أخيراً على محاولة هانز كونغ، وهو أستاذ في جامعة توبنغن، أي نفس الجامعة التي درس فيها في أواخر القرن الثامن عشر هيغل وهولدرلين وشلينغ، وكانوا زملاء في الكلية نفسها، كلية اللاهوت البروتستانتي. إن هانز كونغ ليس عالم لاهوت فقط، وإنما هو مفكر بالمعنى الواسع والحديث للكلمة، بمعنى أنه مطلع على كل التيارات الفلسفية والعلمية التي شكلت الحداثة منذ القرن السادس عشر. بالطبع

فإنه مهتم بمسألة الدين أكثر من غيره ويريد أن يعيد إليه الاعتبار بعد أن غيبته الحداثة ولكنه يظل مفكراً على الطريقة الألمانية: أي الطريقة الشمولية الواسعة الشديدة التبحر والعمق. إنه مفكر على طريقة هيغل الذي كان يشمل التاريخ الكوني كله بلحظة واحدة أو بإطلالة واحدة. إنه المفكر المهموم بمصير العالم كله، وليس فقط بمصير أوروبا أو الغرب. من هنا تأتي أهمية هانز كونغ ولهجته الطيبة المحببة التي تشعرك بان صاحبها يحترم كل الثقافات وكل الشعوب وكل الأديان ويعاملها بنفس الطريقة. وهذا موقف يختلف عن موقف العنجهيين الذين ينطلقون فقط من مركزية الثقافة الغربية وينظرون إلى الثقافات الأخرى بشكل احتقاري، صريح أو مضمر. لذلك ارتأيت أن محاولته تستحق أن تعرض هنا على القارئ العربي، فلعلها تساعده على معرفة نواقص الحداثة وما معنى تجاوزها إلى ما بعد الحداثة، وهي على كل حال تلقي إضاءة جديدة على هذه الإشكالية الكبرى التي تشغل مثقفي الغرب حالياً، بل وأصبحت تشغل المثقفين العرب أيضاً.

هذا لا يعني بالطبع أني أتبنى كلياً مواقف هانز كونغ. فربما كان لا يزال تقليدياً من حيث نظرته إلى الدين على الرغم من كل الجهود التي يبذلها من أجل التجديد أو توسيع الإشكالية القديمة. ولكن نظريته تستحق الاهتمام لأنها صادرة بالضبط عن رجل دين يحاول أن يتواصل مع العلم الحديث وأن يتفاعل مع الحداثة إلى الحد الذي تسمح به عقيدته الدينية. يضاف إلى ذلك أنه ينبغي أن نعطي حق الكلام للجهة الأخرى، وليس فقط للفلاسفة الماديين بشكل محض من أمثال هابرماس، أو آلان تورين، أو فوكو، أو سواهم.

تعريف الحداثة:

يرى هانز كونغ أن كلمة "حديث" Moderne قديمة ولكنها لم تستخدم للدلالة الايجابية على الحساسية الجديدة إلا في بداية عصر التنوير أو حتى قبله بقليل.

لقد استخدمت كاحتجاج ضد التصور الدوري للتاريخ، هذا التصور الذي كان مستديراً بنظره نحو العصور اليونانية ـ الرومانية القديمة. وكان يرى فيها ذروة الحضارة. وهو تصور عصر النهضة كما هو معلوم. فالنهضة التي تعني في اللغات الأجنبية الولادة الثانية Renaissance كانت تنظر إلى الوراء لا إلى الأمام على عكس ما نتخيل. فقد كان مثلها الأعلى اليونان والرومان اللذين تريد إحياء تراثهما أو بعثه من جديد. وبالتالي فلم تستخدم مصطلح الحديث ولم تخترعه. القرن السابع عشر الفرنسي هو الذي استخدمه وروَّجه لأنه أحس بالتفوق حتى على اليونان والرومان، وذلك بعد النجاحات التي حققها العلم والفلسفة الحديثة على يد كوبرنيكوس وغاليليو وديكارت. وهكذا اندلع

الصراع بين القدماء والمحدثين في جلسة شهيرة كانت الأكاديمية الفرنسية قد عقدتها عام ١٦٨٧. واستمر هذا الصراع عشرين عاماً! وأما اليوم فان كلمة حديث أو حداثة تميل إلى أن تصبح قديمة بدورها، وذلك لان مصطلح ما بعد الحداثة أخذ يحل محلها تدريجياً، وان يكن هذا المصطلح لا يزال عصياً على التحديد الدقيق كما سنرى في ما بعد. ولكن ينبغي ألا نستبق الأمور. أما كلمة حداثة Modernité فلم تشتق إلا في منتصف القرن التاسع عشر وفي عام ١٨٤٩ تحديداً. ويعتقد بان الشاعر بودلير هو أول من استخدمها وقد اعتبرت وقتها شاذة أو قبيحة من قبل الجمهور، وذلك قبل أن تنتشر وتلقى كل النجاح الذي لقيته في ما بعد. وهذا ما يحصل عادة للكلمات الجديدة قبل أن يتعود عليها الناس. فقد تنجح وتسود، وقد تفشل وتموت في أرضها.

أما فكرة التقدم، وهي فكرة علمانية مميزة للعصور الحديثة، فقد انتشرت في الفترة نفسها أيضاً، وأصبحت النموذج الأعلى لكل التاريخ في القرن الثامن عشر، أي في عصر التنوير. وبلغ الإيمان بالتقدم ذروته في القرن التاسع عشر، عصر ازدهار العلم والصناعة والتكنولوجيا بامتياز. وراح يحل محل الدين المسيحي و يصبح ديناً جديداً بدوره (وذلك بالنسبة للمفكرين الليبراليين أو البورجوازيين كما بالنسبة للمفكرين الاشتراكيين). الجميع في أوروبا راحوا يعلقون الآمال على العلم والتقدم العلمي لحل مشاكل البشرية. ولكن هذا الإيمان شبه الديني بالتقدم العلمي لم يدم أكثر من قرنين. فقد تلقى أول ضربة موجعة له مع اندلاع الحرب العالمية الأولى، وتلقى الضربة الثانية مع الحرب العالمية الثانية. ولذا فان هانز كونغ يؤرخ لما بعد الحداثة بعام ١٩١٨ أي تاريخ نهاية الحرب العالمية الأولى. ففي رأيه أن الحداثة توقفت منذ ذلك التاريخ، ودخلنا أو قل دخل الغرب في عصر ما بعد الحداثة من دون أن نشعر. فقد استغرب الناس كيف يمكن لأمم حضارية كالأمم الأوروبية أن تتقاتل في ما بينها بمثل هذه الوحشية وتدمر بعضها بعضاً. عندئذ أخذ الناس يكفرون بفكرة التقدم والحداثة أو يشكّون بها لأول مرة. فقد كان من المتوقع أن تنتهي الحروب والمذابح بانتشار التنوير الفكري وانتهاء عصر البربرية والهمجية والعصور الوسطى. لكن هذا ما لم يحدث خلافاً لكل التوقعات.

لقد تميز عصر الحداثة بتغلب العقل على الإيمان، والفلسفة على اللاهوت، والعالم المتعلمن شيئاً فشيئاً على الكنيسة. وهكذا اختفى الدين أو كاد من الحياة العامة وأصبح مسألة شخصية ليس إلا. ونظراً لأن الكنيسة المسيحية كانت قد وقفت موقفاً رجعياً من أفكار الحداثة والتقدم فإنها اضُطهدت واحتُقرت من قبل العقلية الصاعدة بقوة لا تقاوم. ويعترف هانز كونغ، وهو عالم دين كبير ليس فقط على مستوى ألمانيا وإنما

على مستوى أوروبا كلها، بأن رد فعل عصر التنوير على التعصب المسيحي كان ضرورياً، بل ومشروعاً. فقد دفع بالمفكرين المسيحيين أو علماء اللاهوت إلى تجديد دينهم وتراثهم وتشكيل لاهوت جديد أو ليبرالي يتناسب مع عصر العلم والتقدم. ولولاه لظلوا سجناء اللاهوت القديم أو القروسطي ـ التقليدي. ولكن مشكلة الحداثة هي أنها في رد فعلها هذا ضد الأصولية المسيحية والتزمت الديني كادت أن تقضي حتى على الدين نفسه! وهنا يكمن النقص الكبير للحداثة على الرغم من كل ايجابياتها التي لا تنكر. وأخذت المجتمعات الأوروبية المتقدمة تشعر أكثر فأكثر بالحاجة إلى تغيير هذا الموقف أو تعديله.

نقول ذلك على الرغم من أن معظم المثقفين كانوا يعتقدون بأن مسألة الدين قد حسمت نهائياً في عصر الحداثة أو التنوير، هنا تكمن محدودية الحداثة أو تنتهي تخومها لكي تبتدئ تخوم المرحلة الجديدة: مرحلة ما بعد الحداثة.

ما بعد الحداثة

كيف يمكن أن نفهم هذا المصطلح؟ كيف يمكن أن نحدده وهو لا يزال غامضاً مترجرجاً؟ يمكن القول إن أبوة المصطلح تعود إلى الفيلسوف الفرنسي جان فرانسوا ليوتار الذي نشر كتابه **وضع ما بعد الحداثة**. عام ١٩٧٩[(١)]، وراح المفكرون يطبقون هذا المصطلح على الفكر الفرنسي ـ أو الأوروبي ـ في الستينات والسبعينات من القرن العشرين. ولكن هانز كونغ يعتقد أن مرحلة ما بعد الحداثة ابتدأت قبل ذلك التاريخ بوقت طويل. لقد ابتدأت عام ١٩١٨، أي بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى مباشرة. ولكن ربما لم يكن الناس قد أحسوا بها أو وعوها حقيقة إلا في الستينات والسبعينات. مهما يكن من أمر فان المفكر الألماني لا يستخدم مصطلح ما بعد الحداثة لتدمير الحداثة أو للقول بأنها كانت خراباً في خراب كما يفعل المحافظون الجدد من جهة، أو العدميون التفكيكيون من جهة أخرى.

فالمحافظون من أمثال الكاردنيال راتزنجير[(*)]، المسؤول عن شؤون العقيدة والإيمان في الفاتيكان، يصفقون لمصطلح ما بعد الحداثة، لأنه يخلّصهم من مصطلح الحداثة أو يقضي عليه كما يتوهمون، وهكذا يستطيعون أن يعودوا إلى إيمان العصور الوسطى

---

(١) انظر: جان فرانسوا ليوتار، **وضع ما بعد الحداثة**. Jean Fransois Lyotard, *La condition postmoderne*. Minuit, Paris, 1979.

(*) البابا بنيديكيتوس السادس عشر حالياً.

الكامل والمضاد "لانحطاط" الأزمنة الحديثة. أما العدميون الفوضويون من أمثال فوكو ودريدا وليوتار فيرحبون أيضاً بما بعد الحداثة ولكن لسبب آخر، لأنهم ضاقوا ذرعاً بالحداثة وقيودها، ولأنهم اكتشفوا القوانين السرية للحداثة البورجوازية الرأسمالية، العرقية المركزية الأوروبية، وحاولوا تفكيكها أو تعريتها اركيولوجياً الواحدة بعد الأخرى.

لا، إن هانز كونغ يريد أن يُطَمْئِن مواطنه الألماني هابرماس الذي يُعتبر الآن اكبر فيلسوف في ألمانيا وربما في الغرب كله. من المعلوم أن هابرماس كان قد نشر عام ١٩٨٠ مقالة شهيرة بعنوان «الحداثة مشروع لم يكتمل»[١]. وهاجم فيها دعاة ما بعد الحداثة باعتبار أنهم يريدون القضاء على الانجازات الايجابية للحداثة، هذه الانجازات التي تحققت على مدار مائتي سنة أي منذ القرن الثامن عشر وحتى القرن العشرين. واعتبر هابرماس أن اليسار المتطرف يلتقي مع اليمين المتطرف في محاولته القضاء على الحداثة أو تشويهها أو تسفيهها... وقد أثارت مقالته هذه ضجة كبيرة في الأوساط الباريسية وأزعجت كثيرا فوكو ودريدا وغيرهما.

لقد اعترف هابرماس بأن الحداثة وصلت إلى مأزق أو جدار مسدود، واخترع مصطلحاً ناجحاً جداً للتعبير عن هذا المأزق هو: الظلمة الجديدة أو العتمة الجديدة وقال: نحن نقف الآن أمام عتمة جديدة وكبيرة من تلك العتمات أو الأكمات التي واجهت الفكر البشري في مراحل المنعطفات التاريخية أو القطيعات الكبرى، وهي مراحل لم يمت فيها بعد ما كان، ولم يولد فيها بعد ما سيكون، وبالتالي فهي مراحل مترجرجة أو مترددة. إنها تشبه مرحلة الغسق أو الغبش الذي يسبق مباشرة فلق الصبح. وهي مراحل يصعب التنبؤ بها أو التكهن بها لأنها شديدة العتمة والظلام، ولأنها مفتوحة على كافة الاحتمالات ككل المراحل التدشينية في التاريخ.

لكي يطمئن إذن هانز كونغ زميله هابرماس فانه يقول له إنه لا يريد بأي حال من الأحوال التنكر لمنجزات الحداثة كما يفعل البعض من المتهورين أو المتعصبين الرجعيين الحاقدين على الحداثة. ولكنه لا يستطيع أن يهمل بعد اليوم مشكلة الدين كما يفعل معظم مفكري الحداثة من هيدغر إلى پوپر إلى دريدا إلى فوكو إلى هابرماس نفسه، فالحداثة حلت مشكلة الدين عن طريق طرده من الساحة. وهذا حل سلبي لا يمكن أن يدوم إلى الأبد. فعاجلاً أو آجلاً ينبغي أن نعيد الدين إلى الساحة الأوروبية من جديد ليس على طريقة القرون الوسطى المتعصبة بالطبع، ولكن على طريقة ما بعد

---

(١) هذه المقالة تحولت فيما بعد إلى كتاب ضخم لهابرماس بعنوان: **الخطاب الفلسفي للحداثة**، Jürgen Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, Gallimard, Paris, 1988.

الحداثة، فالدين يستحق أن يحظى بالتحليل الجاد مثله في ذلك مثل السياسة والفن والمجتمع، . . . الخ. لماذا كل هذه الاستهانة بالدين في عصر الحداثة؟ لماذا كل هذا الاحتقار له من قبل مفكري الغرب الذين يفتخرون صراحة بأنهم ملحدون أو تجاوزوا الدين كلياً؟ في رأي هانز كونغ، إن إعادة الاعتبار إلى مسألة الدين بعد أن غيبت طيلة مائتي سنة هي التي ستنقذ الحضارة الغربية من المأزق الذي وصلت إليه، وهي التي ستدشن عصر ما بعد الحداثة. فالأزمة الدينية هي أساس الأزمة الروحية والفكرية العامة التي يعاني منها الغرب منذ الحرب العالمية الأولى. وإذا لم نشخص الأزمة الدينية ولم نسيطر عليها، فإننا لن نستطيع تشخيص الأزمة العامة التي يتخبط فيها الغرب منذ عدة عقود من السنين. فالأزمة الحالية هي أزمة روحية أو أخلاقية قبل كل شيء.

بعد أن وصل هانز كونغ في الحديث إلى هذه النقطة فإنه يخشى أن يُطرح عليه هذا الاعتراض: ألن يُتهم بالرجعية أو بالمحافظة إذ يعطي الدين كل هذه الأهمية. ويجيب فوراً: إنني لا أريد قطعاً أن أقع في النزعة المضادة للحداثة أو للتنوير، هذه النزعة التي يشجعها البعض حالياً من جهة الكنيسة أو غير الكنيسة. فإذا كان فلاسفة الحداثة من أمثال فويرباخ، ماركس، نيتشه، فرويد. . . قد انتقموا من الدين وأعلنوا عن "موت اللّه" أو غياب اللّه، فانه لا يريد أن ينتقم منهم ويعلن عن "موت الحداثة". لنحترم إذن مشروع الحداثة فقد كان فيه من الخير الشيء الكثير. كل التقدم العلمي والطبي وتخفيف آلام البشر حصل في عصر الحداثة. ينبغي ألا ننسى ذلك.

ولكن ينبغي أن نعترف بأن مشروع الحداثة قد وصل إلى نهاياته واستنفد كل إمكانياته بعد أن جرب نفسه طيلة المائتي سنة الماضية. كل ما كان يمكن أن يعطيه أعطاه. وإذ نقول ذلك فإن هذا لا يعني أننا نهاجم الحداثة أو ننقص من قدرها. والحل لن يكون في تجذير مشروع التنوير أو جعله أكثر راديكالية كما يتوهم هابرماس أو غيره. ثم يوجِّه هانز كونغ هذا النداء إلى اليسار النقدي واليمين الوضعي في آن معاً: اعلموا أن موت الدين الذي تنبأت به الأزمنة الحديثة على يد فويرباخ وماركس ونيتشه لم يحصل. فالدين لا يزال موجوداً حتى في أكثر المجتمعات الأوروبية تقدماً. صحيح أن الإيمان الطفولي وغير المستنير للجماهير قد مات، وخيراً ما حصل، ولكن الإيمان في المطلق لم يمت. فهناك إيمان قديم، متعصب قروسطي، وهناك إيمان حديث، متسامح، مستنير، وشتَّان ما بينهما ولا ينبغي أن نحمِّل الأول جريرة الثاني. وإذن فخففوا من غلوائكم وغروركم أيها الملاحدة. . . فالدين مستقبله أمامه لا خلفه. ويرى هانز كونغ انه بعد تراجع التيارات الإلحادية العابرة في الخمسينات والستينات والسبعينات، فان الكثيرين من مفكري الغرب حاليا أصبحوا يشعرون بالحاجة إلى شيء آخر.

ففي هذه الفترة الصعبة من مأزق الحداثة، فان المشكلة لا تكمن فقط في "نسيان الكينونة" كما توهم هيدغر، وإنما في نسيان اللّه. فالإنسان ذو البعد الواحد على حد تعبير ماركوز لا يستطيع أن يخلق بنفسه بُعد التعالي. والأمل لا يمكن أن يتحقق في حالة انعدام أي تأسيس للوجود البشري أو في حالة انعدام المعنى المطلق الذي يُشْعِر الإنسان بالطمأنينة. والمعنى المطلق عجزت الحداثة عن توفيره ووحده الدين إذا ما فهم بشكل صحيح قادر على ذلك. إن الإنسان الغربي المعاصر الذي يعيش على فوهة العدمية أو العبثية لم يعد إمامه إلا خياران لا ثالث لهما: فإما أن ينتظر اللّه كمنقذ أو مخلّص، وإما أن "ينتظر غودو" بحسب تعبير صموئيل بيكيت. لماذا انتشرت الاتجاهات العدمية في الفكر والمسرح والأدب الحديث؟ لأن الإنسان الأوروبي فقد الإيمان ولم يعد يعرف كيف يعود إليه. هنا تكمن الأزمة الحقيقية للحداثة. وقد أصبح حكماء الغرب وعقلاؤه يعترفون بذلك الآن. وعندما تسألهم يقولون لك: نعم إن الحضارة الغربية حققت تقدماً كبيراً على المستوى التكنولوجي والعلمي والصناعي، ولكنها لم تحقق نفس التقدم على المستوى الأخلاقي والروحي. هناك اختلال توازن في هذه الحضارة. والدليل على ذلك أنانيتها وجشعها الذي لا يشبع وتكالبها على أسواق العالم الثالث الفقير الذي يئن من الجوع.

والآن نطرح هذا السؤال: ما هي ملامح عالم "ما بعد الحداثة" الذي يدعو إليه هانز كونغ؟ يرى هذا المفكر أن فترة ما بعد الحداثة لا يمكن أن تكون مجرد انقلاب على الحداثة والتنوير وعودة إلى الوراء كما يحلم المحافظون والرجعيون. إنه لا يوافق على تقديس الحداثة ولا على إدانتها، وإنما يدعو إلى غربلتها لفرز الصالح عن الطالح فيها. وهو يختلف أيضاً مع هابرماس الذي يدعو إلى مواصلة الحداثة على نفس الخط لأنها «مشروع لم يكتمل» في رأيه. ويرى هانز كونغ أن الحداثة مشروع شاخ واكتمل وقد آن الأوان لتجاوزه من خلال المراحل الثلاث التالية:

ينبغي أن نحافظ على الحس النقدي لعصر التنوير من أجل أن نحمي أنفسنا من كل الانغلاقات العقائدية أو الأصوليات الظلامية أياً يكن مصدرها.

ولكن ينبغي في نفس الوقت أن نقول لا للنزعة الاختزالية التي تميزت بها الحداثة. فالحداثة الأوروبية (أو الغربية) بترت الجوانب الروحية أو الدينية التي تشكل الطبقات العميقة من الواقع. واكتفت بدراسة الجوانب المادية أو الظاهرية من الواقع وقالت إنها هي وحدها الموجودة، وما عداها فخرافات وأوهام. وهنا تكمن النزعة الاختزالية للحداثة الوضعية التي سيطرت على القرنين التاسع عشر والعشرين. ولكن عصر ما بعد الحداثة يرهص بالعودة إلى الإيمان من جديد. فالعقل والعلم والتقدم أشياء

ممتازة بدون شك، ولكنها ليست كافية لوحدها، وإنما ينبغي أن نضيف إليها البعد الإيماني والروحي.

بعد أن نتجاوز مشروع الحداثة إلى ما بعد الحداثة نستطيع أن ننظر إلى الواقع في كليته المادية والروحية ولا نعود نهتم بأحد أبعاده ونهمل البعد الآخر. ويأسف هانز كونغ لأن هابرماس الذي يمثل آخر ممثل كبير لمدرسة فرانكفورت لم يأخذ بعين الاعتبار تجربة أستاذه هوركهايمر، أحد مؤسسي هذه المدرسة بالذات.

فبعد أن جرَّب هذا الأخير كل الاتجاهات العقائدية والماركسية والنقدية راح يدعو للعودة إلى الإيمان باللّه، وإلا فلا يوجد أي معنى للحياة يتجاوز الأكل والشرب والجنس. إن الإيمان هو الذي يخلع على حياتنا معنى يتجاوزها، وإلا فإنها تصبح مثل حياة الحيوان: أكل وشرب وتناسل. لقد شعر هوركهايمر بخيبة الأمل بعد أن تعلَّق طويلاً بشوبنهاور ونيتشه، ولم يجد له من حل في نهاية المطاف إلا في العودة إلى الإيمان الديني على الطريقة الصوفية.

وعندما نقول "اللّه" فإننا نقصد الحقيقة العليا أو المطلقة، الحقيقة الأولى التي تتجاوز الحقيقة المادية الظاهرة. وبدون هذه الحقيقة المطلقة أو الغاية النهائية فان حاجتنا للعزاء تظل غير مشبعة في هذا العالم. والفلسفة وحدها لا تكفي لتعزيتنا. وحده الدين قادر على ذلك. وبالتالي فان إنسان الحداثة مهما جرّب من دروب، ومهما حاول من عقائد وأفكار وإيديولوجيات، فانه مضطر في نهاية المطاف للعودة إلى الإيمان والدين. وهذه الحالة أصبحت ملحة أكثر فأكثر في الغرب حالياً. وهذا يرهص بعصر ما بعد الحداثة. وكما قال اندريه مالرو ذات مرة: إن القرن الحادي والعشرين سوف يكون روحياً أو دينياً أو انه لن يكون... فهل سيعود الغرب إلى الإيمان بعد طول غياب؟ هل سيعود إليه بعد أن شبع من الماديات والشهوات، بل وأغرق فيها؟.. هذا هو السؤال المطروح على العصر المقبل: عصر ما بعد الحداثة. ولكن هذا التدَّين الجديد، تدين ما بعد الحداثة، يختلف عن كل ما سبقه ويتجاوزه. إنه إيمان بحجم العالم، إيمان يتجاوز كل الانغلاقات والعصبيات الضيقة.

وبالتالي فليطمئن التقدميون والمفكرون النقديون. فالرجل لا يدعو للعودة إلى الوراء، أي إلى العصور الوسطى، ولا إلى التخلّي عن المكاسب الأساسية للحداثة والتنوير. كل ما يدعو إليه هو تحقيق المصالحة بين الأديان الكبرى للبشرية عن طريق التركيز على ما يجمع بينها: أي على الرسالة الجوهرية الروحية. فالقوالب والقشور الخارجية ليست هي الأساس على عكس ما يتوهم المتزمتون الأصوليون في كل الأديان والمذاهب. الشيء الأساسي هو تلك المبادئ والمثل العليا التي نصَّت عليها جميع

الأديان ثم انحرف عنها المؤمنون أنفسهم في هذه المرحلة أو تلك من مراحل التاريخ. الشيء الأساسي أيضاً هو الاعتراف بأنه توجد في الأديان الأخرى مبادئ أو قيم رفيعة، وليس فقط في ديننا الخاص الذي ولدنا فيه أو نشأنا عليه. هكذا نتخلص من نزعة الانغلاق والتعصب ونلتقي في القاسم المشترك الأعظم الذي يخترق كل الرسالات الروحية والأخلاقية. فهل يمكن تحقيق السلام الديني بين البشر تمهيداً لتحقيق السلام العسكري أو السياسي؟ هذا ما يحلم به هانز كونغ ويعمل له بكل قوة. إذا ما نظرنا إلى وضع العالم حالياً وجدنا أن حلمه طوباوي جداً. ولكن من يعلم؟ فكل المشاريع ابتدأت بالأحلام الطوباوية.

الأصولية والمصارحة الكبرى . . هل دقت ساعة الحقيقة؟

لا يمكن فهم عصر التنوير إلا إذا أخذنا بعين الاعتبار مسألة التعصب الديني والحروب المذهبية التي مزَّقت أوروبا طيلة مائتي سنة. ومفهوم التسامح ظهر أصلاً لحل هذه المشكلة: أي مشكلة التعايش بين المذهبين الأساسيين للمسيحية الأوروبية: المذهب الكاثوليكي والمذهب البروتستانتي. وبالتالي ينبغي أن نموضع التنوير داخل سياقه التاريخي لكي نفهمه على حقيقته. فهو قد ظهر لتلبية حاجة ماسة إلا وهي: نيل حرية الاعتقاد والضمير، ثم حق الاختلاف في تأويل النصوص المقدسة. وعندما اندلع الصراع بين رجال الدين والفلاسفة فإنه كان يخص أيضاً مسألة التسامح، فعلماء الدين المسيحيون كانوا يعتقدون أن الإيمان ببعض العقائد الدينية هو شرط أساسي لا بد منه من اجل النجاة في الدار الآخرة. ومن لا يؤمن بهذه العقائد فهو كافر ومصيره جهنم وبئس المصير. وبالتالي تنبغي محاربته والتضييق عليه بكل الوسائل. ولا يمكننا أن نتسامح معه لأنه يقع خارج العقيدة اللاهوتية. وبالتالي فمفهوم التسامح لم يكن له أي معنى بالنسبة للأصوليين. انه يمثل ما ندعوه باللامفكر فيه أو المستحيل التفكير فيه. لم يكن أي مسيحي آنذاك قادراً على فهم مطلب الفلاسفة في التسامح. إذ كيف يمكن أن نتسامح مع شخص يرفض الحقيقة الإلهية؟ وهل يحق لهذا الشخص أن يوجد على سطح الأرض أو أن يستمر في الوجود؟!.. ولم يكن الأصوليون يقصدون بذلك الفلاسفة والملاحدة فقط، وإنما كانوا يقصدون أيضا أتباع المذهب المضاد أو أتباع الأديان الأخرى غير المسيحية. فأتباع المذهب الكاثوليكي في فرنسا مثلاً كانوا يعتبرون الأقلية البروتستانتية بمثابة الكافرة أو المهرطقة وبالتالي فلا يمكن التسامح معها. نقول ذلك على الرغم من أن البروتستانتيين كانوا يؤمنون أيضا بالمسيح مثل الكاثوليكيين، ولم يكن لهم كتاب آخر غير الإنجيل!.. ولكنهم كانوا يختلفون عن الكاثوليكيين في ما

عدا ذلك، أي في فروع الدين في الواقع وليس في أصوله (تماماً كما هو عليه الحال في ما يخص الشيعة والسُنّة، حيث يوجد إجماع على الكتاب والنبوة، أي على القرآن ومحمد، وخلاف في ما عدا ذلك..). هذا يعني أن الأصولي شخص لا يستطيع تحمل أي اختلاف في ما يخص شؤون الدين والعقيدة.

ينبغي هنا أن نقوم بتحليل نفساني للشخصية الأصولية المتزمتة لكي نفهم ذلك. فالشخص الأصولي هو شخص سعيد جداً، ومطمئن جداً جداً على عكس ما نتوهم، إنه أسعد خلق اللّه على الأرض. لماذا؟ لأنه يعتقد بأنه يمتلك الحقيقة المطلقة، الحقيقة المتعالية، الحقيقة المقدسة، الحقيقة التي لا حقيقة بعدها. وبالتالي فهو يستغرب جداً كيف يوجد أناس آخرون لا يعترفون بهذه الحقيقة أو لا يعتنقونها فوراً. انه يعتبر ذلك بمثابة الفضيحة التي لا تحتمل، ولذلك يعتبر شرعياً حذف أو تصفية كل شخص لا يؤمن بهذه العقيدة "الإلهية". من هنا جرأة الأصوليين على الذبح والقتل. فعندما يصعدون إلى الطائرة[1] مثلاً يذبحون المضيفات الجميلات من الوريد إلى الوريد من دون أن يرف لهم جفن! وفي الجزائر يذبحون الأساتذة والمثقفين إمام أطفالهم أحيانا كما تذبح النعاج أو الخراف. بل ويذبحون المرأة والطفل وعائلات بأسرها من دون أن يسبب لهم ذلك أي مشكلة ضميرية. لماذا؟ لأنهم يطبِّقون الفتوى وينفذون حكم اللّه في الأرض، أو هكذا يعتقدون! إذا لم نموضع الأمور على هذا المستوى من العمق فإننا لن نفهم أبداً ما يجري حالياً وسبب جرأة الأصوليين على ارتكاب المجازر واحتقار الحياة الإنسانية. فمن يمتلك الحقيقة الإلهية يحق له كل شيء. وينبغي أن يصل دفاعه عنها إلى حد التضحية بنفسه من اجلها، أو إلى حد قتل الآخرين. وفي كلتا الحالتين فهو شهيد ومرضي عنه عند اللّه... إن الفتوى الدينية تقدم للأصولي ضمانة شرعية واطمئناناً نفسياً لا يقدر بثمن. ولولاها لما تجرأ على القتل، لولاها لاختل عقله أو لجن بسبب ما يرتكبه من أعمال إجرامية.

لهذا السبب نقول بأن تفكيك لاهوت القرون الوسطى (أو فقه القرون الوسطى) يمثل ضرورة ملحة حالياً ومستقبلاً. فما دام هذا اللاهوت الظلامي سائداً ومسيطراً على عقلية الملايين، فلا حل ولا خلاص. وسوف يستمر القتل والذبح باسم اللّه، وعلى بركة اللّه إلى ما شاء اللّه. ولكن المشكلة مهولة ومخيفة حقاً. فإذا كان المسيحيون الأوروبيون قد ناضلوا طيلة ثلاثة قرون من أجل التحرر من أصوليتهم، فكم يلزمنا نحن؟ ينبغي أن نعلم أن الاشتباك مع اللاهوت الأصولي ابتدأ منذ لحظة سبينوزا في

---

(١) إشارة إلى ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ والطائرات الانتحارية.

أواخر القرن السابع عشر، ولم ينتصر فعلاً إلا بانعقاد مجمع "الفاتيكان الثاني" في الأعوام ١٩٦٢ ـ ١٩٦٥. هذا يعني أن مشكلة الأصولية شغلت الأوروبيين طيلة ثلاثة قرون تقريباً قبل أن تجد لها حلاً. فهل يمكننا نحن أن ننتظر طيلة ثلاثمائة سنة؟ بالطبع لا. ولكن يخطئ من يظن أن مشكلة الأصولية عندنا سوف تحل غداً أو بعد غد.. فالمسألة مفصلية وتخص وعي مليار شخص أو أكثر وسوف تشغل القرن الحادي والعشرين حتى منتصفه على الأقل. وأما بالنسبة لابن لادن، ومحمد عمر وأشكالهما، فيلزمنا ألف سنة على الأقل!!.. قد يقول قائل: ولكن التدخل الخارجي وتأثير العولمة المحيطة بنا في كل الجهات سوف يُسرِّع في العملية. ربما. ولكن الحل الجذري لن يأتي إلا من الداخل، أي من المسلمين أنفسهم. فالمشكلة مشكلتهم في نهاية المطاف، وإنْ كانت قد طفحت على غيرهم مؤخراً وأصابتهم بشظاياها (أو أكثر من الشظايا في الواقع لأنه من العيب اعتبار تدميرات نيويورك وواشنطن ومدريد بمثابة شظايا!..) لماذا أقول إن المشكلة خطيرة، مرعبة، وسوف تستغرق وقتاً طويلاً؟ ليس فقط لأني أقارن بين ما حصل في أوروبا وما سيحصل عندنا مستقبلاً وأدرك مدى الجهود التي بذلها فلاسفة أوروبا على مدار عدة أجيال من أجل القضاء على الإخطبوط الأصولي، وإنما لأني أدرك مدى خطورة مواجهة الهوية التراثية العميقة. فهي من أصعب الأمور وأشقها على النفس.

وتحضرني بهذا الصدد كلمة نيتشه التي يقول فيها: إن خدمة الحقيقة هي أقسى أنواع الخدمات. من يجرؤ على مواجهة ذاته وحقيقته العميقة؟ ومع ذلك فإن لحظة الحقيقة، بالنسبة للمسلمين، قد اقتربت أو أوشكت أن تقترب. كل الدلائل تشير إلى أننا اقتربنا من منطقة الحقائق الكبرى.. ينبغي أن نعلم أن تاريخية النصوص المقدسة سوف تنكشف تدريجياً في العقود المقبلة من السنين. وبانكشافها سوف يحصل زلزال فكري لم يشهده تاريخنا منذ مئات السنين وهنيئاً لمن يعيش لكي يشهد ذلك اليوم الموعود. وكل الحركة الأصولية المنتعشة الآن على مدار مليار شخص لا يمكن فهمها إلا على أساس أنها محاولة أخيرة ـ ويائسة ـ لعرقلة هذا الحدث الفكري الأعظم الذي تخشاه أكثر من الموت. ولأنه حدث صاعق فإن الشخصية الجماعية لا تزال ترفضه أو تتحاشاه أو تشيح ببصرها عنه أو تؤجله خوفاً من عواقبه. هذا على الأقل هو احد التفسيرات التي نقدمها لظاهرة الأصولية السائدة حالياً. ولذلك قلت بأنه سيحصل بشكل تدريجي لأن الحقيقة إذا ما انكشفت لك فجأة أو دفعة واحدة قتلتك في أرضك! هناك حقائق ضخمة لا يمكن إلا لأقلية قليلة من الفلاسفة أن يتحملوا وطأتها. وأما في ما يخص أغلبية الناس فينبغي أن تقدم لهم على جرعات متتالية كما يقدم الدواء للمريض.

فمن عاش طيلة قرون متطاولة على يقينيات مطلقة لا يستطيع تغييرها بين عشية وضحاها، بل إن ذلك يشكل زلزلة للشخصية الجماعية ويثير ردود فعل هائجة لا يستطيع احد أن يتحمل مسؤوليتها الآن. ينبغي على الغرب إن يفهم ذلك ولا يقسو في الحكم على المسلمين أكثر مما ينبغي، فهم مغلوبون على أمرهم بعد أن فاتهم الركب كثيراً وبعد أن أذاقهم الغرب القهر. كما أنهم يعيشون ظروفاً صعبة ومأساوية من كافة النواحي. ولذلك أقول للمثقفين الغربيين وللسياسيين أيضاً بألا يستغربوا كثيراً ما يحصل عندنا، بألا يستهزئوا بنا ويعيبوا علينا تخبطنا في مشكلة الأصولية. فهم أيضاً تخبطوا في أصوليتهم ولم ينكشف لهم أول الخيط المؤدي إلى النور إلا بعد ضياع طويل. ويكفي أن يعودوا إلى الوراء قليلاً ـ أو كثيراً ـ لكي يكتشفوا حجم المعارك الضارية التي خاضها فلاسفتهم في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر خصوصاً، بل وحتى العشرين (انظر الأزمة الحداثية la crise moderniste التي اندلعت في بداياته بسبب تطبيق المنهج التاريخي على الإنجيل، وكيف انقسم المسيحيون إلى قسمين: قسم أصولي متزمت، وقسم ليبرالي متحرر..). نعم إن مفكري أوروبا الأحرار خاضوا اكبر معركة في تاريخ البشرية من اجل تحرير الروح من عقالها، من أغلالها، من أصفادها. نعم إنها تمثل اكبر مغامرة في تاريخ الفكر البشري، مغامرة الانتصار على الأصولية، ولكنها لم تحصل بين عشية وضحاها. ولذلك نقول لهم: أعطونا بعض الوقت لكي نحل مشكلتنا مع أنفسنا، مع تاريخنا، مع تراثنا، مع أصوليتنا، فقد ضاقت بنا الأرض، وتراكمت علينا المشاكل، ولم نعد نعرف من أين نبتدئ.. إننا، نحن أيضاً، نمثل شعوباً تصبو إلى الحرية والنور، ولكنها شعوب جائعة، مسحوقة، مهانة في كرامتها، في أعزّ ما لديها.

ويكفي أن تنظروا إلى الشعب الأفغاني المتشرد على الطرقات والدروب لكي تدركوا حجم مأساتنا وعذابنا.. ولكنه ليس الوحيد. فالشعوب الإسلامية، عربية كانت أم غير عربية، شعوب جائعة أو شبه جائعة وليست كلها أصولية، متعصبة، تكره الحضارة والتنوير كما تتوهم وسائل الإعلام الغربية أحياناً. إن فيها طاقات هائلة ـ ورائعة ـ تصبو نحو المستقبل وتتلهف إليه. هناك مئات الآلاف من الشابات والشبان غير الأصوليين وغير المتطرفين.. إنهم أمل الغد ووجهه الباسم المشرق.

لذلك أقول إنّ مشكلة الأصولية ـ أو التعصب أو التزمت أو الإكراه في الدين ـ لا يمكن فهمها إلا إذا وضعناها ضمن منظور مقارن. وتحضرني بهذا الصدد النادرة التالية: في القرن الثامن عشر أتيح ليسوعي فرنسي أن يزور الصين. واكتشف شعباً منظماً، مهذباً، راقياً إلى حد ما في التعامل مع الآخرين. وكانت مفاجأته أكثر من كبيرة. فهذا

الشعب الذي لم يقرأ الإنجيل، بل وحتى لم يسمع باسم يسوع المسيح، كيف يمكن له أن يكون بشراً!. . هنا تبتدئ مشكلة الأصولي حقيقة. لذلك أقول إنّ تدريس تاريخ الأديان المقارن في كل المدارس الثانوية والجامعات العربية والإسلامية يمثل الخطوة الأولى نحو مكافحة الأصولية. فهذا التدريس سوف يكشف عن نسبية كل التراثات التي تقدم نفسها على أساس أنها مطلقة، مقدسة، متعالية، وسوف يثبت أن هناك عدة طرق للوصول إلى اللّه لا طريقاً واحداً. وبالتالي فسوف يدفع بالجميع إلى قبول فكرة التعايش بين التراثات الدينية المختلفة باعتبار أنها تمثل محاولات جادة للوصول إلى المقدس ولكن لا يمكن لأي واحد منها أن يحتكر هذا المقدس لوحده، أو أن يعتبر نفسه بمثابة التراث الوحيد الصحيح، وبقية التراثات محرفة، أو مزورة، أو مهرطقة، . . . الخ. لا يمكن لمفهوم التسامح أن ينبثق أو أن ينزرع في الأرض العربية ـ الإسلامية إلا إذا حل التعليم الحديث للدين محل التعليم التقليدي الأصولي الموروث منذ مئات السنين. لذلك قلت بأن المعركة شاقة وطويلة، ولن تحلها طائرات أمريكا وأساطيلها. لا ريب في إن الانتصار العسكري أو السياسي على الجيوش الجرارة للأصوليين وكسر شوكتهم سوف تكون له انعكاسات مستقبلية لا نستطيع منذ الآن تقدير حجمها أو أبعادها.

كل ما نستطيع قوله هو أن مشكلة الأصولية أصبحت معولمة لأول مرة، ولم تعد تخص الداخل الإسلامي فقط وإنما الخارج الغربي أيضاً. وهذا بحد ذاته حدث كبير في تاريخ البشرية. بل إنها لم تعد تخص الخارج الغربي فقط، وإنما الخارج الشرقي أيضا. نقول ذلك وبخاصة بعد أن دمرت حركة طالبان تماثيل "بوذا" الغالية جداً على قلب شعوب الشرق الأقصى من هندية، وصينية، ويابانية، . . . الخ. وهكذا أصبحت أصوليتنا في مواجهة شاملة مع الكرة الأرضية بأسرها، الشيء الذي سيعجِّل حتماً في إضعافها وتفكيكها، ثم لاحقاً، انحسارها. ولكن المسألة لم تحسم بعد، ولن تحسم قبل انتصار القراءة التنويرية للتراث الإسلامي على القراءة الأصولية التي تسري في عروقنا وشراييننا. وهنا سوف نرى أن المعركة الفكرية لن تكون اقل ضراوة وتعقيداً من المعارك العسكرية أو السياسية. لكي أوضِّح مفهوم الأصولية وأبيِّن مدى جبروته ورسوخه في أعماق النفسية الجماعية فسوف اضرب مثلاً آخر من تاريخ فرنسا:

كان بوسوّيه أكبر مفكر أصولي كاثوليكي في القرن السابع عشر. وقد خلع المشروعية اللاهوتية على سياسة لويس الرابع عشر الهادفة إلى استئصال المذهب البروتستانتي من فرنسا. فما هي حجته؟ قال بما معناه: إن الاعتقاد المسيحي على طريقة المذهب الكاثوليكي لا يتغير و لا يتبدل على مدار العصور. انه صالح لكل زمان ومكان، وذلك على عكس الاعتقاد البروتستانتي الذي تغير أكثر من مرة أو تطور

وتحول. . ومجرد تطوره أو تغيره دليل على زندقته وهرطقته وانه من صنع البشر. هذا في حين أن ثبات المذهب الكاثوليكي على مدار العصور والأجيال دليل على انه الهي بالكامل. وبالتالي فكيف يمكن أن نساوي بين تراث بشري وتراث الهي؟ وكيف يمكن أن نضع البروتستانتيين الزنادقة على قدم المساواة مع المؤمنين الحقيقيين، أي الكاثوليكيين؟ معاذ اللّه! وهكذا أصدر فتوى بسحقهم وقتلهم وطردهم جماعياً من فرنسا، وهذا ما حصل بالفعل كما مرّ معنا. فمن لم يقتل منهم، أو من لم يتراجع عن مذهبه قبل فوات الأوان، هرب سرياً إلى البلدان الأجنبية. ولا يزال الفرنسيون يعتبرون هذه المسألة لطخة عار في تاريخهم، ويخجلون منها، أو يعتذرون عنها. ومعلوم أن ڤولتير، زعيم التنوير الأكبر، خاض كل معاركه ضد الأصوليين بسبب هذا التعصب الأعمى. والآن ماذا يقول الأصوليون الإسلاميون من طالبان وغيرهم؟ إنهم يقولون نفس الشيء الذي قاله بوسوّيه مع فارق واحد: هو أن العقيدة الإلهية الوحيدة الصحيحة هي عقيدتهم لا عقيدة بوسوّيه!

لذلك أتفق مع مقالة المفكر الايطالي امبيرتو إيكو والتي نشرت في جريدة **اللوموند** مؤخراً. فقد دعا المسلمين إلى الاطلاع على تجربة الأصوليين المسيحيين في أوروبا، لأنهم لو فعلوا ذلك لاكتشفوا أن غيرهم كان يعتقد أيضاً، وبنفس القوة، أنه يمتلك الحقيقة الإلهية المطلقة. . هكذا نجد أن المنظور المقارن ضروري جداً للكشف عن نسبية كل التراثات الدينية للبشرية على الرغم من عظمتها وأهميتها.

أما الاعتقاد بامتلاك الحقيقة المطلقة دون بقية البشر فيؤدي مباشرة إلى الاستبداد، والتعصب الأعمى، وإلغاء كل فكر آخر. . وتكون نتيجته الصدام المروع وسفك الدماء. . وهنا تكمن المحنة الرهيبة لطالبان وكل الحركات الأصولية المعاصرة. نعم إن الوعي الإسلامي قد دخل، بدوره، في أزمة كبيرة لا تقل خطورة عن أزمة الوعي المسيحي في أوروبا قبل مائتين أو ثلاثمائة سنة. . . ولن تنحل هذه الأزمة عما قريب. ولكن كما يقول المثل العامي: إذا ما كبرت ما بتصغر!

صورة عصر التنوير في أواخر القرن العشرين

التنوير الذي يبدو شديد الجدة، أو لم يُجرَّب بعد بالنسبة للعالم العربي أو الإسلامي، يبدو بالنسبة للمثقف الأوروبي شيئاً قديماً ومجرَّباً منذ ما لا يقل عن مائتي سنة. بمعنى آخر فإن التنوير خلفه في حين أنه لا يزال أمامنا. ولذلك قلت أكثر من مرة: كل شيء يعتمد على الزاوية التي ننظر منها إلى هذا الموضوع الخطير. فإذا ما

نظرنا إليه من ناحية المجتمعات الأوروبية المتقدمة، غير إذا ما نظرنا إليه من ناحية المجتمعات الإسلامية التي لم تعش حتى الآن تلك الجدلية الخصبة الكائنة بين العقل الفلسفي والعقل الديني. إذا ما أخذنا مشكلة الأصولية المتزمتة كمثال فمن الواضح أنها أصبحت بالنسبة لأوروبا وراء ظهرها. فلا أحد يشكو في فرنسا أو ألمانيا أو انجلترا أو سواها من ضغط الأصولية المسيحية عليه أو قمعها لحرية تفكيره. ولكن ما كان الأمر على هذا النحو في عصر سبينوزا (١٦٣٢ ـ ١٦٧٧)، أو بيير بايل (١٦٤٧ ـ ١٧٠٦)، أو جان جاك روسو (١٧١٢ ـ ١٧٧٨)، أو ديدرو (١٧١٣ ـ ١٧٨٣)، أو ڤولتير (١٦٩٤ ـ ١٧٧٨) أو سواهم عديدين. فالمشكلة التي كانت تشغلهم آنذاك، بل وتقضُّ مضجعهم، هي بالضبط مشكلة التزمت والإكراه في الدين. وهي الآن مشكلة المشاكل بالنسبة للعالم العربي والإسلامي، وربما ستظل كذلك لعدة عقود مقبلة من السنين.. وهذا دليل على حجم التفاوت التاريخي الكائن بين مجتمعات الغرب ومجتمعاتنا نحن. ولذلك يصعب الحوار أو التفاهم بينهما لأنهما لا يعيشان نفس العصر من الناحية النفسية ولا يتزامنان من الناحية الفكرية أو الإبستمولوجية. وفيما يخص مشكلة الأصولية فإن المسافة بينهما تصل إلى ثلاثمائة سنة لأن الأسئلة التي طرحها سبينوزا على التراث الديني اليهودي ـ المسيحي لا نزال عاجزين حتى الآن عن طرحها على التراث الديني الإسلامي، أو قل ابتدأنا بالكاد نطرحها أو نقترب منها.

وفي الوقت الذي أصبح فيه التنوير تراثاً متراكماً يتطلب الغربلة والتمحيص والنقد في أوروبا وأمريكا، لا يزال شيئاً يستحيل التفكير فيه بالنسبة للمجتمعات الإسلامية! فعلى الرغم من كل المجازر التي تحصل، وعلى الرغم من كل الحماقات التي يرتكبها الأصوليون المتزمتون، فإن أحداً لا يجرؤ على نقد العقائد أو إخضاعها للمنهجية التاريخية. ولذلك أقولها بالفم الملآن، وبكل صراحة ووضوح: نعم إن فلاسفة التنوير في أوروبا تحمَّلوا مسؤوليتهم تجاه عصرهم وشعوبهم وانخرطوا في أكبر معركة تنويرية شهدتها البشرية حتى الآن. نعم إنهم تحدُّوا رجال الدين وتفسيرهم القمعي للنصوص المقدسة، ولم يتوانوا عن خوض المعارك والحروب معهم من أجل تحرير الفكر الأوروبي من قيود الظلامية والإرهاب اللاهوتي القروسطي. نعم، إنهم كانوا على مستوى التحدي وضحّوا بطمأنينتهم الشخصية من أجل قضية القضايا: قضية تنوير الأذهان والعقول. فهل نستطيع أن نقول الشيء نفسه عن المثقفين العرب والمسلمين اليوم؟ لا ريب في أن بعضهم ينحو في هذا الاتجاه ويحاول أن يفعل شيئاً وسط هذا الحصار والإرهاب المستمر منذ عدة قرون. وبعضهم دفع الثمن غالياً بسبب ذلك. ولكنهم لا يشكلون حتى الآن تياراً تنويرياً قادراً على مواجهة التيار الأصولي ذي القاعدة

الشعبية العريضة. يضاف إلى ذلك أن المسائل الحساسة، كمسألة الوحي، وتاريخية النصوص المقدسة، وتحرير الوعي من فتاوى الفقه القديم إي فقه التحريم والتكفير، لم يتجرأ أحد حتى الآن على الخوض فيها كما ينبغي.

ولذلك فعندما نسمع الأوروبيين ينتقدون عصر التنوير فلا ينبغي أن تسارع نحن إلى نقده وتهديمه بحجة أن الزمن تجاوزه! ولا ينبغي أن نستخدم مدرسة فرانكفورت التي بالغت في نقده والتهجم عليه كذريعة للقول بأننا لسنا بحاجة إلى تنوير! ولا ينبغي القول: إذا كان الأوروبيون أنفسهم ينتقدونه فلماذا نهتم به نحن؟ ينبغي أن نعلم أنهم ينتقدونه لكي يصحّحوا نواقصه لا لكي يتخلوا عنه! فقط التيار المتزمت داخل الكنيسة الكاثوليكية، وكذلك التيار اليميني المتطرف المرتبط بها سياسياً، يحاولان الانتقام من عصر التنوير الآن لأنه قضى على المسيحية في نظرهم وصرف الجماهير الشعبية... كما أنه قضى على العصر الاستبدادي والإقطاعي القديم الذي كان مرتبطاً بها والذي كانت تخلع عليه المشروعية. وللأسف فإن تيارات اليسار المتطرف أو حتى تيارات ما بعد الحداثة تلتقي أحياناً بتيار اليمين المتطرف في الحقد على الحضارة التي أنتجها التنوير وتحاول تحطيمها بحجة أنها رأسمالية، استعمارية، توسعية،... الخ. لا ريب في أن هذه الحضارة بحاجة إلى نقد عنيف وجارح. ولكن لا ينبغي التخلي عنها، أو عن أفضل مكتسباتها، لأن ذلك يعني العودة إلى ما قبل التنوير، إلى العصور الوسطى. وهذا أمر مستحيل، ولا يمكن للشعوب الأوروبية التي ذاقت طعم الحرية، والديموقراطية، وحقوق الإنسان، ودولة الحق والقانون، أن تضحي بكل ذلك وتعود إلى عصر الأصولية... لا ريب في أن بعض المتزمتين يحنّون للعودة إلى القرون الوسطى ولكنهم يشكلون أقلية حتى داخل التيار المسيحي العريض والمستنير. فما بالك بالنسبة لمجموع الشعب الذي خرج من المسيحية أصلاً.

عندما يلقي مثقف أوروبي نظرة استرجاعية على التنوير وتجربة القرنين الماضيين فماذا يقول؟ ما هو شعوره، وهو في بداية القرن بداية القرن الحادي والعشرين؛ بعد كل هذا المسار الذي قطعه؟ سوف أقدم هنا جواب البروفيسور رينيه بومو أحد كبار المختصين المعاصرين بفولتير وعصر التنوير. يقول هذا الباحث الكبير بما معناه: ما الذي نشهده في نهاية القرن العشرين؟ نشهد ازدهار الطوائف والبدع العجيبة الغريبة في أكثر مجتمعات الغرب تقدماً. وهي بدع تسرق من العائلات أبناءها وبناتها عن طريق التغرير بهم وخداعهم. كما ونشهد انتعاش الحركات الأصولية المتطرفة، وكذلك انبعاث النزعات القومية المتعصبة في أنحاء شتى من العالم. كما ونشهد انفجار العنف الأعمى الذي يخفى علينا معناه أو يحيّرنا. لقد أصبح التعصب الناتج عن المزاوجة بين التزمت

الديني والتزمت القومي أو العرقي خطراً يهدد شعوباً بأسرها. لنفكر هنا ولو للحظة بما حصل في مناطق يوغوسلافيا السابقة وبخاصة منطقة البوسنة. وفي الشرق الأوسط نلاحظ انتعاش التيارات الثيوقراطية والأصولية المتعصبة التي لا تسمح بوجود أي فكر حر. والشيء المقلق في كل هذه الحركات هو أنها مدفوعة برغبة غامضة وغير مصرَّح بها من أجل الانتقام من الغرب. فالغرب بالنسبة لهم ليس إلا لصاً منافقاً، وخطابه الخادع يغطّي بالكاد على إمبرياليته الوقحة. وحتى مفهوم حقوق الإنسان أصبح عرضة للإدانة والإستهزاء من قبل هذه الحركات المتعصبة سواء دينياً أو قومياً أو الإثنين معاً. لماذا؟ لأنه في نظرها ليس إلا شعاراً يرفعه الغرب أو وسيلة يستخدمها من أجل التدخل في شؤون الدول الأخرى ومحاولة الضغط عليها بشكل أو بآخر.

عندما عقد مؤتمر دولي في كوالالامبور حول ضرورة إعادة التفكير بحقوق الإنسان أو تجديدها صرح رئيس وزراء ماليزيا مهاتير محمد قائلاً: «لا أحد، ولا أي أمة، ولا أي شعب، ولا أي حضارة يحق لها أن تحتكر الحكمة والتعقل فيما يخص حقوق الإنسان». وكان معه الحق في ذلك. فحقوق الإنسان لجميع الأمم والشعوب وليست لأمة بعينها. ولكنه بعد ذلك راح يدين الغرب ولغته المزدوجة، ويدين الليبرالية والليبراليين. وقال بأنهم أنذال أو جبناء ذوو لغة معوجة وغير مستقيمة... لماذا؟ لأنهم مرتبطون بوسائل الإعلام الجبارة التي تزوِّر الحقائق وتمارس الضغوط غير المحتملة على بلدان العالم الثالث. فهو يرى أن حكومات هذا العالم لا يمكن أن تمارس دورها إلا إذا كانت قوية وآمرة (إن لم نقل استبدادية). في الواقع إن رئيس وزراء ماليزيا قال بصوت عال ما يعتقده معظم حكام العالم الثالث أو لا يتجرأون على قوله إلا بصوت منخفض. وهذا دليل على عدم ثقة العالم غير الأوروبي أو غير الغربي بالفكر الموروث عن عصر التنوير، بل ويدل أيضاً على التشكيك حتى بأسسه ذاتها.

انتهى كلام رينيه بومو. ويمكن أن نعلّق عليه قائلين بأن الكثيرين في العالم الثالث يحلمون بأنظمة ديموقراطية تحترم حقوق الإنسان، ولكن الظروف الاقتصادية والاجتماعية والمعتقدات اللاهوتية العتيقة لا تسمح بذلك حتى الآن. وبالتالي فلا ينبغي أن يغضب كثيراً على هذا العالم الثالث المُبتَلى بالويلات والمجاعات والحروب الأهلية، فهو لا يستطيع أن يفعل أكثر مما يفعله حالياً. وكان ينبغي أن يحزن على أوضاعه ويتعاطف مع شعوبه، لا أن يندد برفض قادته للنظام الغربي الليبرالي والديمقراطي الذي لم يتحقق على أرض الواقع إلا بعد نضالات عديدة، طويلة، مريرة. نقول ذلك على الرغم من موافقتنا على نقد مهاتير محمد المعروف بتزمته ورجعيته. فالديمقراطية بحاجة إلى وضع اقتصادي مريح لكي يسندها، أو بحاجة إلى

فكر مستنير ومنتشر بما فيه الكفاية في شرائح واسعة من الشعب. . .

ثم يردف البروفيسور بومو قائلاً: في ذات الوقت نلاحظ ظهور تيار داخل الإنتلجنسيا الأوروبية نفسها، وهو تيار يحاول التشكيك بكونية فلسفة التنوير ذاتها وقيمها الأساسية. وكل ذلك بحجة الدفاع عن حق الاختلاف، والخصوصيات، أو احترام الثقافات الأخرى. فباسم حق الاختلاف راح بعضهم يدافع مثلاً عن حق الجاليات الإسلامية المقيمة في أوروبا بختان البنات أو لبس الحجاب! وراحوا يهاجمون الحضارة الغربية بحجة أنها عرقية مركزية، إمبريالية، استعمارية تريد أن تفرض قيمها على الآخرين بالقوة. وأنا أود أن أطرح هذا السؤال على فلاسفة الاختلاف العتاة: هل وضع المرأة الأفغانية في ظل حكم طالبان يعبّر عن شكل من أشكال الثقافة؟ هل يدخل في دائرة حق الاختلاف عن الغرب؟ أم أنه يعبّر عن تقهقر أو تراجع إلى الوراء؟ ما رأي فلاسفة الاختلاف بكل ذلك؟ لقد أصمّوا آذاننا بحق الاختلاف، وضرورة أو مشروعية وجود قيم أخرى غير القيم الغربية إلى درجة أنه لم تعد هناك من قيم مشتركة تجمع بين البشر! إن ميزة القرن الثامن عشر، أي عصر التنوير، هي أنه أكّد على وجود قيم كونية تنطبق على الجنس البشري بأسره وليس فقط على فرنسا أو أوروبا. وليس من قبيل الصدفة أن العديد من فلاسفة التنوير في فرنسا، وألمانيا، وإنجلترا كانوا يتحدثون عن "الجنس البشري" وليس عن الجنس الأوروبي! وكانوا يرحبون بالتقدم الذي حققته الروح البشرية وليس الروح الأوروبية. كانت نظرتهم كونية، ولكن يبدو أن هذه النظرة تراجعت في أواخر القرن العشرين على يد فلاسفة الاختلاف من أمثال دريدا وجان فرانسوا ليوتار وغيرهما من فلاسفة ما بعد الحداثة!. . . إن مفهوم القدر الجماعي للبشرية أو مسؤوليتها الكونية لم يعد يحظى باهتمام هؤلاء الفلاسفة الأفذاذ!

إنه لا يحظى باحترام إلا أولئك الذين ينسبون أنفسهم، وعن طيبة خاطر، إلى ميراث عصر التنوير الكبير. فهذا الميراث من مونتسكيو إلى كوندورسيه، ومن لايبنتز إلى ليسنغ، ومن لوك إلى كانط، هو الذي كان حريصاً على مستقبل الجنس البشري. وهو الذي يشكل مفخرة أوروبا. ينبغي أن نعلم أن عصر التنوير هو الذي نفخ الروح في العالم الأوروبي وقدم له الأمل الباسم. أقصد الأمل بالإصلاح السياسي، والاقتصادي، والاجتماعي. وكذلك الأمل بتحقيق السعادة على هذه الأرض من خلال نشر المعرفة، والتكنولوجيا، والطاقة الحيوية. وكذلك الأمل بتحقيق علاقة أفضل بين الإنسان والعالم. إن عصر التنوير كله هو من صنع حفنة من الفلاسفة الذين نادوا بالحرية السياسية في جو من الاستبداد المطلق. ونادوا بحرية التفكير والتعبير ضد الأصولية الحريصة على هيبتها وامتيازاتها. وكانوا راغبين في تحويل الإنسان من رعية خاضع

للسلطان أو للملك إلى ذات حرة ومواطن مستنير حريص على المصلحة العامة، وهناك فرق بين الرعية والمواطن! ذلك أن فكرة المواطنية بالمعنى الحديث للكلمة تعود إلى عصر التنوير بالذات. أما قبل ذلك فكان الإنسان عبارة عن ابن طائفته أو مذهبه أو عشيرته. وكان هناك مواطنون درجة أولى، وثانية، وثالثة، وربما عاشرة!... كان المجتمع مقسَّم إلى طبقات وفئات متراتبة هرمياً، وأما بعد التنوير، أو بعد الثورة الفرنسية، فقد أصبح الجميع سواسية أمام القانون ويتمتعون بحق المواطنية بالكامل ومن دون أي تمييز. وهذا إنجاز كبير من إنجازات الحداثة. ولم يتحقق حتى الآن بشكل فعلي إلا في المجتمعات المتقدمة التي مرت بمرحلة التنوير. وكان اهتمامهم الأعظم يتركز على ما يلي: بلورة مفهوم حقوق الإنسان ضمن منظور كوني. وهنا تكمن عظمتهم. وهؤلاء الفلاسفة كانوا يعتقدون قبل فيكتور هيغو بأن فتح مدرسة يعني إغلاق سجن، وأن تغيير الأنظمة الاستبدادية يؤدي إلى السعادة، وأن توليفة المصالح الخاصة تتوافق مع المصلحة العامة. ربما كانوا طوباويين أكثر مما يجب. ولكن أليس كل إنجاز كبير يبتدئ أولاً بالأحلام الطوباوية؟



لائحة بأسماء العلم الأجنبية الواردة في الكتاب

ببير أبيلار (١٠٧٩ ـ ١١٤٢)	Pierre Abélard
ألبيرتوس الكبير (١٢٠٠ ـ ١٢٨٠)	Albert le Grand
القديس اغسطينوس (٣٥٤ ـ ٤٣٠)	Saint Augustin
أمبيرتو إيكو (١٩٣٢ ـ)	Umberto Eco
كارل پوپر (١٩٠٢ ـ ١٩٩٤)	Karl Popper
جورج بوفون (١٧٠٧ ـ ١٧٨٨)	Georges Buffon
روجيه بيكون (١٢١٤ ـ ١٢٩٤)	Roger Bacon
فرانسيس بيكون (١٥٦١ ـ ١٦٢٦)	Francis Bacon
البابا بيوس العاشر (١٨٣٥ ـ ١٩١٤)	Le Pape Pie X
ايتيان تامبييه (مطران باريس/ القرن الثالث عشر)	Etienne Tempier
آن روبير جاك تورغو (١٧٢٧ ـ ١٧٨١)	A. R. J. Turgot
القديس توما الأكويني (١٢٢٥ ـ ١٢٧٤)	Saint Thomas d'Aquin
البابا جول الثاني (١٤٥٣ ـ ١٥١٣)	Le Pape Jules II
القديس جيروم (القرن الرابع الميلادي)	Saint Gérome
الماركيز دارجنسون (١٦٩٦ ـ ١٧٦٤)	Le Marquis D'Argenson
جان لوران دالمبير (١٧١٧ ـ ١٧٨٣)	Jean le Rond D'Alembert
سيجير دو برابان (١٢٤٠ ـ ١٢٨١)	Siger de Brabant
إميل دوركهايم (١٨٥٨ ـ ١٩١٧)	Emile Durkheim
الكونت دوليل (١٨١٨ ـ ١٨٩٤)	Le Conte de Lisle
القديس دومينيك (١١٧٠ ـ ١٢٢١)	Saint Dominique
دوني ديدرو (١٧١٣ ـ ١٧٨٤)	Denis Diderot
ڤاسكو دي غاما (١٤٦٩ ـ ١٥٢٤)	Vasco de Gama
رابليه (١٤٨٥ ـ ١٥٥٣)	Rabelais
إرنست رينان (١٨٢٣ ـ ١٨٩٢)	Ernest Renan

توماس سبرات (١٦٣٥ ـ ١٧١٣)	Thomas Sprat
دونز سكوت (١٢٦٥ ـ ١٣٠٨)	Duns Scott
فاوستو سوسان (١٥٤٠ ـ ١٦٠٤)	Fausto Socini (Socinus)
ميشيل سرفيه (١٥٠٩ ـ ١٥٥٣)	Michel Servet
البابا سيلفستر (٩٣٨ ـ ١٠٠٣)	Le pape Sylvestre
ريشار سيمون (١٦٣٨ ـ ١٧١٢)	Richard Simon
منّو سيمون (١٤٩٦ ـ ١٥٦١)	Menno Simon
سينيكا (٤ ـ ٦٥ ب. م)	Seneque
شيشرون (١٠٦ ـ ٤٣ ق. م)	Ciceron
البابا غريغوار التاسع (١١٧٠ ـ ١٢٤١)	Le Pape Gregoire IX
ملشيور غريم (١٧٢٣ ـ ١٨٠٧)	Melachior Grimm
غوتنبرغ (١٤٠٠ ـ ١٤٦٨)	Gutenberg
الملك غيوم الثاني (١٧٤٤ ـ ١٧٩٧)	Guillaume II
لورنزو ڤالا (١٤٠٥ ـ ١٤٣٥)	Lorenzo Valla
برنار دو فونتنيل (١٦٥٧ ـ ١٧٥٧)	Bernard de Fontenelle
القس ڤويت (معاصر لسبينوزا)	Voet
فيرجيل (٧٠ ـ ١٩ ق. م)	Virgile
مارسيل فيشان (١٤٢٢ ـ ١٤٩٩)	Marsile Ficin
خوان لويس ڤيڤيس (١٤٩٢ ـ ١٥٤٠)	Juan Luis Vives
الامبراطور قسطنطين (٢٧٤ ـ ٣٣٧)	Constantin
كالڤن (١٥٠٩ ـ ١٥٦٤)	Calvin
برنار كليرڤو (١٠٩٠ ـ ١١٥٣)	Bernard de Clairvaux
توماس كُون (١٩٢٢ ـ ١٩٩٦)	Thomas Kuhn
جون كوليه (١٤٦٧ ـ ١٥١٩)	John Colet
أنطوان نيقولا دو كوندورسيه (١٧٤٣ ـ ١٧٩٣)	Antoine Nicolas de Condorcet
غيوم الكونشي (١٠٨٠ ـ ١١٥٤)	Guillaume de Conches
هانز كونغ (١٩٢٨ ـ)	Hans Küng
يوهانس كيبلر (١٥٧١ ـ ١٦٣٠)	Johannes Kepler
فرانسيس كيني (١٦٩٤ ـ ١٧٧٤)	Francis Quesnay
جوليان دو لاميتري (١٧٠٩ ـ ١٧٥١)	Julien de La Mettrie
لايبنتز (١٦٤٦ ـ ١٧١٦)	Leibniz

جون لوك (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤)	John Locke
نيقولا مالبرانش (١٦٣٨ ـ ١٧١٥)	Nicolas Malebranche
توماس مور (١٤٧٨ ـ ١٥٣٥)	Thomas More
ميشيل إيكويم دو مونتيني (١٥٣٣ ـ ١٥٩٢)	Michel Eyquem de Montaigne
بيك الميراندولي (١٤٦٣ ـ ١٤٩٤)	Pic de la Mirandole
الاب ميرسين (١٥٨٨ ـ ١٦٤٨)	Le Père Mersenne
فيليپ ميلانكتون (١٤٩٧ ـ ١٥٦٠)	Philippe Mélanchton
هنريش هاينه (الشاعر/ ١٧٩٧ ـ ١٨٥٦)	Heinrich Heine
توماس هوبز (١٥٨٨ ـ ١٦٧٩)	Thomas Hobbes
هوراس (٦٥ ـ ٨ ق. م)	Horace
هولباخ (البارون/ ١٧٢٣ ـ ١٧٨٩)	Baron d'Holbach
القس جون ويلكنر (١٦١٤ ـ ١٦٧٢)	John Wilkner

الفهرس

١٥٠٠/٠٥/١٣٩٤
edots
مطبعة دار الكتب - منطقة بئر حسن - بناية البارادايز ٠١/٨٥٣٧٥٣

مدخل إلى التنوير الأوروبي

□ هذا الكتاب ليس إلاّ مدخلاً متواضعاً وبدائياً إلى ظاهرة خطيرة حصلت في أوروبا الغربية، وفيها وحدها، ألا وهي ظاهرة التنوير. إنه يحاول الكشف عن الجذور الأولى لهذه الظاهرة، وكيف انبثقت لأول مرة في إيطاليا، وهولندا وانجلترا... إنه يكشف عن الفرق بين ثلاث مراحل أساسية في تاريخ الفكر الأوروبي: العصور الوسطى، ثم عصر النهضة، فعصر التنوير بالمعنى الحرفي للكلمة. فالنهضة كانت تنويراً، ولكنها لم تُشكّل قطيعة إبستمولوجية كاملة مع العصور الوسطى. كانت مرحلة انتقالية مترجرجة، على الرغم من جرأة مفكّريها وعظمة انجازاتها. وحده القرن الثامن عشر، أي عصر التنوير الكبير، استطاع أن يُحقق هذه القطيعة الكبرى التي لا تكاد تُصدق، والتي لا تزال تدهشنا حتى اليوم.

□ فكيف حصلت هذه القطيعة الكبرى في تاريخ الفكر، ومعها الاستقلالية الكاملة للعقل بالقياس إلى النقل، وللفلسفة بالقياس إلى الدين؟ من هم أبطالها؟ كيف كانت سيرورتها، أي كيف تمّ الانتقال من الفهم القروسطي أو حتى الظلامي للدين إلى الفهم العقلاني المستنير للدين نفسه؟ هذه هي بعض الأسئلة التي يحاول هذا الكتاب طرحها إنْ لم يكن الإجابة عليها...

□ ومن خلال المقارنة بين الماضي والحاضر، بين التنوير الأوروبي الذي تحقق والتنوير العربي ـ الإسلامي الذي قد يتحقق، يحاول هذا الكتاب ان يشق طريقه ويؤسّس لما يُمكن ان ندعوه بـ"علم الأصوليات المقارن".

الناشر

دارُ الطّليعَة للطّباعَة وَالنشر
بيروت

ISBN 995345613-5
9789953456133